اشرف العطايا
شرح
حواشي الخيالي

مؤلف
مفتي عطامحمد ديوبندي

نشر كونكي اداره:
عبدالستار ميموريل
ويلفنير ابسوسي ايشن (رجسترد)

Maktaba Tul Ishaat.com



Maktaba Tul Ishaat



تمام فنون کے کتب ہمارے ویب سائٹ اور پلے سٹور سے فری ڈاون لوڈ کریں۔ ہم روزانہ کی بنیاد پر اس میں مزید نئے کتب شامل کر رہے ہیں نئے شامل شدہ کتب لیے روزانہ ہمارے پلے سٹور اور ویب سائٹ کو باقاعدگی سے چیک کیا کریں۔

اپنی کتاب کو ہمارے ویب سائٹ پر شائع کرنے کے لیے رابطہ کریں

تفاسیر	خطبات	منطق
احادیث	سیرت	معانی
فقہ	تاریخ	تصوف
سوانح حیات	صرف	تقابل ادیان
درس نظامی	نحو	تجوید
لغت	فلسفہ	نعت
فتاوی	حکمت	تراجم
اصلاحی	بلاغت	تبلیغ ودعوت
آڈیو دروس	مناظرے	تمام فنون

maktaba.tul.ishaatofficial@gmail.com

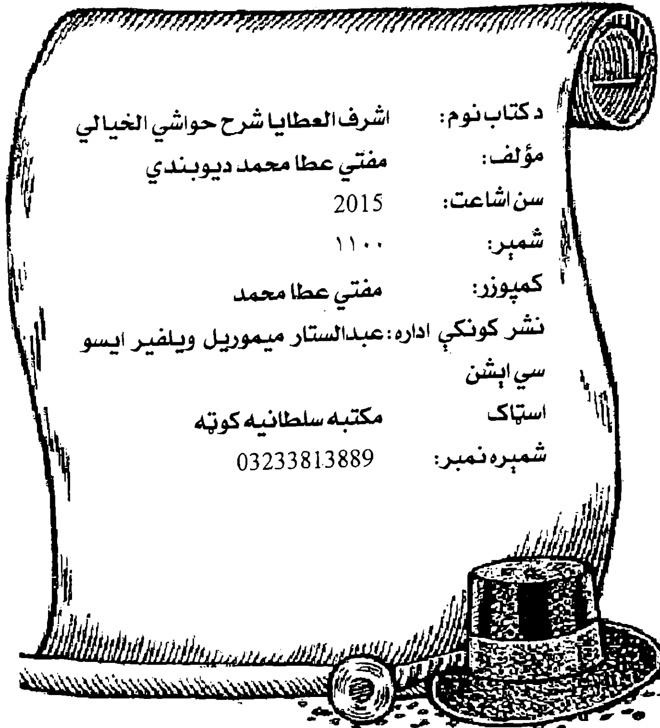
اشرف العطايا
شرح
حواشي الخيالي

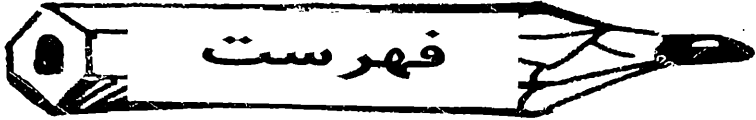
مؤلف:
مفتي عطامحمد ديوبندي

نشر كونكي اداره:
عبدالستار ميموريل
ويلفئير ايسوسي ايشن (رجسترډ)

اشرف العطایا شرح الخیالي

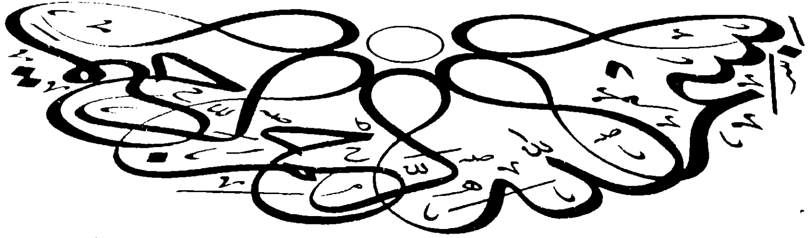
تاریخ التصنیف: ۱۲ اکتوبر ۲۰۰۴
تاریخ الاضافة: ۱۱ اګست ۲۰۱۵








عنوان — صفحہ نمبر



الحمد لمن وجب له الوجود، كما وجب له السجود، افاض به الجود، ففاض عنه كل موجود، علي ما شرح صدري لعقائد الاسلام ؛ و حقائق الشرائع و الاحكام، و هدانا لاعتقاد عقائد اهل السنة و الجماعة و اتباع الصحابة العظام، و الهمنا دقائق المعرفة و معارف الكلام و علمنا قواعد الدين و اصول الكلام، و وفقنا علي تقليد الامام الاعظم ابي حنيفة رحمه الله علي الدوام، و زين الانسان بالمنقولات و المعقولاتِ في دائرة الوحي و الاسلام. و الصلوة و السلام علي اشرف من وجد في بقعة الامكان و الالمام، و علي آله البررة الكرام، و صحابته الخيرة العظام، مالألأت الفور بالقور، و تلألأت النور في الدور؛ و بعد: فيقول العبد الفقير الي رحمة البصير متي وجدتُ خبايا حواشي الخيالي مستورةً و عروساتهن محجوبةً ، و ابوابهن مقفلة و مغلوقةً ، و رأيتُ فهوم العلماء المدرسين و الطلاب المحصلين حول هؤلاء العروسات متحيرة ، لكنها ليست لكشف الحجاب عن وجوهها مهيئة ، و وجدتُ الشارحين مشمرين ساق الجدلحل نكاتٍ خفية، و مجتهدين في ميدان و مجال حل رموزات الحواشي، و فاز كل واحد بحصة، و لكن ما وجدتُ شرحاً و رسالةً مشتملةً علي حل مغلقات الحواشي بطريق الكمال، فسُئلتُ كثيراً ان اسود وجوه الصحائف في اللغة البشتو، لكن وجدتُ هذا الامر مشكلاً جداً، فزاد الالحاح و الاصرار الي ان استعد الي تسويد الصفحات في حل المغلقات و كشف استار العروسات، فاومأتُ بتوفيق ملك الملوك الي قلمي، و شرعتُ في بلادي، و اكملتُ في الحرمين الشريفين في سفر الحج سنة ۱۴۳۷ھ ، بحمد الله تعالي فجدي و جهدي في صورة شرح حواشي الخيالي في يديک، ان كنتُ اخطأتُ في موضع فالمرجو منكم المسامحة والاصلاح، اصلحكم الله تعالي في الدارين.

الحمد لله المتوحّد بجلال ذاته وكمال صفاته، المتقدّس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته، والصلاة على نبيّه محمّد المؤيّد بساطع حججه وواضح بيّناته، وعلى آله وأصحابه. هُداة طريق الحقّ وحماته. وبعد! فإنّ مبنى علم الشرائع والأحكام، وأساس قواعد عقائد الإسلام هو علم التوحيد و الصفات، الموسوم بـ«الكلام»، المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الأوهام. و

إنّ المختصر المسمّى بـ«العقائد» للإمام الهمّام، قدوة علماء الإسلام، نجم الملّة والدين، عمر النَّسَفيّ أعلى الله درجته في دار السلام، يشمل من هذا الفنّ على غُرَرِ الفوائد ودُرَرِ الفَرَائد في ضمن فصولٍ هي للدين قواعد وأصول، وأثناء نصوص

هي لليقين جواهر[١] وفصوص، مع غاية من التنقيح[٢] والتهذيب، ونهاية من حسن التنظيم[٣] والترتيب فحاولتُ[٤] أن أشرحه شرحاً يفصّل مجملاته، ويبيّن معضلاته[٥]، وينشر مطويّاته[٦]، ويظهر مكنوناته[٧]، مع توجيه للكلام في تنقيح، وتنبيه على المرام في توضيح، وتحقيقٍ للمسائل غِبّ تقرير[٨]، وتدقيقٍ[١] للدلائل إثر تحرير، وتفسيرٍ للمقاصد بعد تمهيد، وتكثيرٍ للفوائد مع تجريد، طاوياً كشح[٢] المقال عن الإطالة والإملال، ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد، الإطناب[٣] والإخلال. والله الهادي إلى سبيل الرشاد، والمسئول لنيل العصمة والسداد، وهو حسبي ونعم الوكيل.

اعلم أنّ الأحكام[١] الشرعيّة منها ما يتعلّقُ بكيفيّة[٢] العمل، وتُسمّى فرعيّة وعمليّة[٣]، ومنها ما يتعلّق بالاعتقاد، وتُسمّى أصليّة واعتقاديّة[٤]. والعلم المتعلّق بالأولى: يُسمّى علمَ الشَّرائع والأحكامِ لِمَا أنها[٥] لاتستفاد

إلاّ من جهة الشرع، ولايسبق[1] الفهم عند إطلاق الأحكام إلاّ إليها، وبالثانية: علمَ التوحيد والصفات لِمَا أنّ ذلك أشهر[2] مباحثه وأشرف مقاصده وقد كانت[3] الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وقرب العهد بزمانه، ولقلّة الوقائع[4] والاختلافات، وتمكّنهم من المراجعة إلى الثقات، مستغنين عن تدوين العلمَين[1]، وترتيبهما أبواباً وفصولاً، وتقرير مقاصدهما فروعاً وأصولاً إلى أن حدثت[2] الفتن بين المسلمين، والبغي على أيمّة الدين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات والرجوع إلى العلماء في المهمّات، فاشتغلوا بالنظر والاستدلال، والاجتهاد[3] والاستنباط، وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلّتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات، وسَمَّوا[4] ما يفيد معرفة الأحكام العمليّة عن أدلّتها[1] التفصيليّة بـ«الفقه»، ومعرفة أحوال الأدلّة إجمالاً في إفادتها[2] الأحكام بـ«أصول الفقه»، ومعرفة العقائد[3] عن أدلّتها التفصيلية بـ«الكلام»؛ لأنّ عنوان[4] مباحثه كان قولهم: «الكلام في كذا وكذا»؛ ولأنّ مسألة الكلام كانت أشهر[5] مباحثه، وأكثرها نزاعاً

وجدالاً، حتّى إنّ بعض المتغلّبة قتل كثيراً من أهل الحقّ لعدم قولهم بخلق القرآن»؛ ولأنه[1] يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيّات، وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلاسفة؛ ولأنه أوّل[2] ما يجب من العلوم التي إنّما تعلّم وتتعلّم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثُمّ خصّ به، ولم يطلق على غيره تميّزاً، ولأنه إنما يتحقّق بالمباحثة، وإدارة الكلام من الجانبين وغيره[3] قد يتحقّق بمطالعة الكتب والتأمّل، ولأنه أكثر العلوم نزاعاً وخلافاً[4]، فيشتدُّ افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والردّ عليهم. ولأنه لقوّة أدلّته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم، كما يقال للأقوى من الكلامين: «هذا هو الكلام»، ولأنه لابتنائه على الأدلّة القطعيّة المؤيّد أكثرها بالأدلّة السمعيّة، كان أشدّ العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسُمّي بـ«الكلام» المشتقّ[1] من «الكَلم» وهو الجرح، وهذا[2] هو كلام القدماء، ومعظَمُ خلافياته مع الفِرَق[3] الإسلاميّة خصوصاً المعتزلة[4]؛ لأنهم أوّل فرقة أسّسوا قواعد الخلاف لمَا ورد به ظاهر السنّة، وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين في باب العقائد؛ وذلك لأن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصريّ رحمه الله يقرّر أنّ من ارتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت المنزلة[1] بين المنزلتين، فقال الحسن: «قد اعتزل عنّا»، فسمّوا[2] المعتزلة، وهم سَمَّوا أنفسهم «أصحاب العدل والتوحيد»، لقولهم بوجوب[3] ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى، ونفي[4] الصفات القديمة عنه، ثُمّ أنهم توغّلوا في علم الكلام، وتشبّثوا بأذيال الفلاسفة في كثير من الأصول والأحكام، وشاع مذهبهم فيما

بين الناس إلى أن قال الشيخ[1] أبو الحسن الأشعريّ لأستاذه أبي عليّ الجبائيّ: «ما تقول في ثلاثة إخوة مات أحدهم مطيعاً، والآخر عاصياً، والثالث صغيراً؟» فقال: «إنّ الأوّل يثاب في الجنّة، والثاني يعاقب بالنار، والثالث لا يثاب[2] ولا يعاقب»، فقال الأشعريّ: «فإن قال الثالث: يا ربّ لِمَا أمتّني صغيراً، وما أبقيتني إلى أن أكبر فأؤمن بك، وأطيعك فأدخل الجنّة، فماذا يقول الربّ؟» فقال: «يقول الربّ: إنّي كنتُ أعلم منك أنّك لو كبرت لعصيت فدخلت النار، فكان[3] الأصلح لك أن تموت صغيراً». قال الأشعريّ: «فإن قال الثاني: يا ربّ لِمَ لم تمتني صغيراً؟ لئلاّ أعصي لك فلا أدخل النار، فماذا يقول الربّ ؟» فبهت الجبائيّ، وترك الأشعريّ مذهبَه، واشتغل هو ومن تبعه بإبطال رأي المعتزلة، وإثبات ما ورد به السنّة، ومضى عليه الجماعة، فسمّوا بـ«أهل السنّة[1] والجماعة»، ثُمّ لَمّا نقلت[2] الفلسفة

شرح العقائد النسفية

عبارت

یا من تقدس ذاته عن الاحاطة الخ

ترجمه

أې هغه الله چي ذات ستا د سوبې څخه د افکارو لوړ دي (یعني د افکارو د احاطه څخه لوړ دي) او صفات دده د نظرونو د ادراک څخه پاک دي. موږ ستا يو داسي حمد بيانوو چي د پاکي په باغونو کي ددوی ګولا ن تازه ګرزېدلي دي.او دمحبت په مجلسونو کي دده خوشبوئي غوړېد لې ده. او درود دي پر هغه چا وی چي هغه ته هغه مقام ورکول سوي دي کوم چي د فهمونو د رسېدو څخه لوړ دي. او هغه مرتبه ورکول سوېده کوم ته چي اوهام رسېدای نسي. او دغه ډول دده پر آل دی وي کوم چي د نوح عليه السلام د کښتي غوندی دي کوم چي په دغه کښتۍ کي سپور سو نو هغه خلاص سو. او دده پر صحابو کوم چي د ستورو غوندی دي، کوم چا چي په دوی په سي اقتداء وکړه نو هغه پر سمه لار برابر سو. ورسته تر دغه مسکين بنده عبدالحکيم زوی د شمس الدين فرمايي: شرح د عقائدی نسفية کوم چي تصنيف دي د هغه چا کوم چي يو غټ پاچا،ستر سردار، همت لرونکي او فضلي علم لرونکي ، کاميابي د ملت او د دين دي، د کوم چي نسبت تفتازان ته کيږی د وجي څخه د انتخاب سوی (يعني مسائلي دده ډيری ښه او غوره کېدو په وجه) دغه د سترو علماؤ تر مينځ ډېر شهرت ته رسېدلي وو. او د قبوليت لاسونو لاس پر لاس کړي وو. او دوی ددغه کتاب څخه پردې لری کړي وې. او پر دغه يې حواشي ليکلي وې. او بعض ددغو حواشيو څخه هغه دي کوم چي فضيلت لرونکي حاشيه ليکونکي ، تحقيق کونکي، هوښيار، تدقيق کونکي تعليق ورکړی دي. ددغه حواشيو د باريکوالي د معناګانو او ښائسته بناګانو لرولو په وجه دوی ته د زړو غاړی غزېدلي وې. او د تاريکيو سترګو شيې روښي کړي وې. مګر دوی راتګ په يو داسي شي کړی نه وو په کوم سره تږ اوبه سي. او ناجوړه صحی سي. او څه وخت چي باکړې ددغه شرحي د مرکه څخه د بې واده کس انکار کوی. او په پرده کي پټي فائدو يې خپل ځانونه د هر طالب و مخ ته نه ښکاره کولې. نو ما يو حصه د ځواني په حلولو کي د معناګانو ددې شرحي صرف کړي. او ما د مقصودی وخته څخه يو څه لپاره د تحقيق د دغه د معناګانو ورکړي. نو ما ددغي حواشيو هغه تربدونکي (تنبتبدونکوي)

معناګاني و ترلې. او ما ددغه حواشیو هغه وحشي معناګاني مأنوسه کړلې. او ما ددغه حواشیو د مقاصدو ثابتوالي او تحقیق تر سره کړي. او ما ددغه مأخذونه (حوالې) بیان کړل. په داسې حال کې چې زه د قاصریونو لاس نیونکي وم. اود اعتراض کونکوو شبهاتو ته جواب ورکونکي وم. نو د الله په حمد سره داسې یو مقصد (کتاب) را غلې چې هغه موافق د هغه څه سره وو د کوم چې امید تر سره سوی وو. او د الله په کومک سره تمامیت ته و رسېدی په داسې حال کې چې دغه موافق د هغه شي سره وو د کوم چې سوال تر سره سوی وو. ورسته تر دغه بیا ما دغه کتاب و خزانه ته د هغه ور ملګری کړي د کوم په انعاماتو سره د احسان وژې درنې سوی وې (یعني دومره زیات ښېګني یې د خلکو سره کړي وې چې د هغه په بدل کې د احسان ادا ېنه تر سره کونه نسوه کېدای).او دده په سخا سره بخل د زمانه د مینځه تللي و. او ده د کمزورو خلکو منطقه په حسني انصاف سره آباده کړېوه(یعني د ښو پاته خلکو ته یې ترقي ورکړېوه).او دغه ممدوح و متفرقو قومونو ته په مهرباني سره د خپلي باچاهي رسېدلي و(یعني د مختلفو قومونه او خلکو سره یې ښېګڼه کولې، او دغه ښېګڼه د کوم خاص خلکو سره خاص نه ول، بلکه عامول). یو ستر نور ورکونکي (یعني د هدایت سبب)دي، ختونکي په مراتبو کې د کامیابي دي. او غټ بخت دی. او په تاج سره د خلافت کامیابه سوی دي. د پاچاهانو د غاړو مالک دي. د سلطنت او سلوک (طریقت، صوفیت) تر مینځ یو ځای کونکي دي.د علم او فضیلت اساس هینبونکي دي. د سخا او د بردباری د قواعدو ښائسته کونکي دي.د الله د رضا لپاره د کفر او سر کښي سره جهاد کونکي دي حق جهاد. او دوی لره د درېندګانو خورک په صحرا او په ډب ځکه کې ګرزېدونکي دي.او دوی لره په پرله پسې نېزو او غښو سره وېشتل سوی ګرزولي دي. تر داسې وخته پوری چې غیبي آواز کونکي چیغه ووهل" ووایه: حق راغلي او باطل شنډ سو". علماؤ او نېکانو ته تربیت ورکونکي وو. د زلانده حق ملت حمایت کونکي وو. د هغه الله جل جلاله د طرف څخه یې د نصرت په لښکر سره ملا تړل سوې وه کوم چې ثواب او د نیکي بدل ورکونکي دي. کنیه دده ابو مظفر او لقب یې شهاب الدین او نوم یې شاه جهان دي کوم چې غزاء کونکي دي. دده تربیت او کمال ته رسېدنه بېله کومي واسطې په روحانیت سره د علیه السلام تر سره سوی دی(دغه اشاره و مقام ته د تصوف ده، ددې مطلب دادی چې نور صوفیان به په واسطه د خپل پیر و رسول الله ﷺ ته رسېدلي وه، مګر دی بېله واسطه رسېدلي وو). ځکه زړه دده د فاسدو او باطلو عقائدو څخه صفا دی. او دغه د زړه صفا والي د سترو روابطو څخه دي. د علیه السلام د دربار څخه دده لپاره یو غټ

رعایت وجود لري. او د دربار شخه د علیه السلام دده لپاره یوه کامله توجه تر سره سوې وه. او په سیرت سره د علیه السلام یې کامله اقتداء کړې وه (یعني د علیه السلام ژوند یې په کامله توګه سره پخپل ژوندکې جاري کړی و)

﴿فائده﴾: د مشکلو الفاظلو معناګاني:

نضر: زرغون ګرزېدل. /// نضَرَ:(فعل):نضَرَ ينضُر ، نُضورًا ونَضْرَةً ، فهو ناضِر/ نضَر لونُه / نضَر وجهُه : كان ذا حُسْنٍ وإشراقٍ وبَهْجَة ورونق/ نَضَرَ اللَّوْنُ : كَانَ لاَمِعاً ، خَالِصاً ، صَافِيَ البَيَاضِ نَضَرَ الشَّجَرُ : كَانَ أَخْضَرَ نَاعِماً.نضَرَ الشيءَ : حسَّنه ونعَّمه

زهرات: ګلان، تازګي. /// زهرات] . زَ هَ] (ع اِ) در دو شاهد زیر از جوینی بمعنی خوبی ها و تازگیها آمده است : و جامی از یاقوت سرخ آتشی که بر مثال زورقی ساخته بودند و از نفایس زهرات دنیا و موجودات خزانه آن را در نظر او وزنی بودی . (جهانگشای جوینی). و مقصودمطلوب از زهرات و ثمرات زمان و اهل ... برداشتند. (جهانگشای جوینی) رجوع به زهرةالدنیا ذیل زهرة شود.

انتشر: خورېدل، منتشرکېدل. /// [ن ش ر]. (فعل : خماسي لازم ، متعد بحرف). إِنْتَشَرَ ، يَنْتَشِرُ ، إِنْتَشِرْ ، مصدر إِنْتِشارٌ . ١: إِنْتَشَرَ الخَبَرُ:ذاعَ في كُلِّ مَكانٍ ، شاعَ:إِنْتَشَرَ الخَبَرُ في النَّاسِ.٢: إِنْتَشَرَ الضُّيوفُ في أَرْجاءِ القَصْرِ:تَفَرَّقُوا،تَشَتَّتُوا.فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فانتَشِرُوا في الأَرْضِ (الجمعة آية 10).

محافل: دغه د محفلة جمعه ده، مجلس. /// مَحْفَل / مَحْفِل:جمع مَحافِلُ :١: اسم مكان من حفَلَ / حفَلَ بـ / حفَلَ لـ .٢:مجلس أو اجتماع.

أنس: الفت، محبت. /// أُنْسٌ:[ا ن س].(مصدر أَنَسَ ، أَنِسَ ، أَنُسَ).يَشْعُرُ بِأُنْسٍ بَيْنَ أَهْلِهِ : بِأُلْفَةٍ ، أَيْ لاَ يَشْعُرُ بِالوَحْشَةِ وَلاَ بِالغُرْبَةِ.

نفحات: دغه د نفحة جمعه ده، خوشبوئي. /// نفحة: (اسم) الجمع : نَفَحات و نَفْحَات اسم مرَّة من نفَحَ نَسَمٌ سريع يهُبُّ على فترات متقطّعة نفحة ريحٍ باردة : دفعة منها ، النَّفْحَةُ : الطِّيبُ الذي ترتاح له النَّفس

ولي: مسلطه کول، فائزول، ورکول. /// وليَ / وليَ على يَلِي ، لِ / لِهْ ، وِلايةً ووَلايةً ، فهو والٍ ، والمفعول مَوْليّ ولِي البلدَ : حكمه وتسلَّط عليه ولِي فلانًا : احبَّه ولِي الشَّيءَ / ولِي على الشَّيء : مَلَك أمرَه وقام به ولِي فلانًا / ولِي على فلان : نَصَره

اولي: ورکول. /// أولى يُولي ، أَوْلِ ، إيلاءً ، فهو مُولٍ ، والمفعول مولًى أَوْلاَهُ الْمَدِينَةَ : جَعَلَهُ وَالِياً عَلَيْهَا أَوْلاَهُ ثِقَتَهُ : مَنَحَهُ إِيَّاهَا وَضَعَهَا فِيهِ./// ایلاء. (ع مص) (از «ول ی ») نزدیک نمودن . (منتهی الارب). نزدیک گرداندن . (تاج المصادر بیهقی) (المصادر زوزنی). نزدیک کردن و نزدیک شدن .(آنندراج). || دادن . (منتهی الارب) (المصادر زوزنی). || ولی کردن . || کاربر کسی انداختن . || وصیت کردن . || پشکناک شدن . (منتهی الارب). || سوگند خوردن . (منتهی الارب) (تاج المصادر بیهقی) (ترجمان القرآن ترتیب عادل بن علی ص 23)

قمقام: سردار، مشر، غټ کار، غټ شي. /// ١: قمقام : سيد كثير العطاء ، جمع : قماقم وقماقمة . 2 – قمقام : أمر عظيم . 3 – قمقام : نوع من القمل./// قمقام . [قَ / قُ] (ع اِ) مهتر . (منتهی الارب). مهتر بسیارعطا. (اقرب الموارد). || دریا.

(منتهی الارب). معظم آن برای آن که دارای آب فراوان است. || عدد بسیار. || کار سترک. (منتهی الارب) (از اقرب الموارد). || کنه ریزه. || نوعی از شپش. (اقرب الموارد) (منتهی الارب). قسمی شپش که در مژگان پدید آید. (ذخیره خوارزمشاهی). و آن غیر قرده و صبیان باشد که آن دو نیز در مژگان پدید آیند و این نوعی بزرگتر از صبیان است و لون او بسمرت گراید یا اغبر باشد. (یادداشت سولف).

قرم: سردار، مشر. /// قَرَمَ قَرْماً، قُرُوماً، وقَرَماناً فهو قارم، والمفعول مَقْروم. القَرْمُ من الفحول: الذي يُترَكُ من الركوب والعمل ويُوَدَّع للضِّراب القَرْمُ من الرجال: السَّيِّدُ المُعَظَّم والجمع: قروم. /// قرم. [قَ] (ع مص) پوست باز کردن. (منتهی الارب). پوست کندن. (از اقرب الموارد). || دشنام دادن. || خوردن. || پوست پاره از بینی شتر بریدن بی جدا کردن و گرد ساختن. || پوست پاره از اعلای بینی شتر بریدن تا به جای مهار افتد و شتر خوار و رام گردد، و این کار را جهت نشان کردن انجام دهند. (اقرب الموارد) (منتهی الارب). || بازداشتن و بندکردن. (منتهی الارب). حبس کردن. (اقرب الموارد). || (ا) اشتر گرامی که نه بندند او را و نه بار بر وی کنند و به جهت گشنی بدارند یا فربه نمایند جهت کشتن. (منتهی الارب). نر گشن است، یا نری است که نرسیده به او ریسمان و سرخود چریده است. (شرح قاموس). الفحل او ما لم یمسه حبل و لم یحمل علیه و ترک للفحلة. (اقرب الموارد). || مهتر قوم. (اقرب الموارد) (منتهی الارب). سید. عظیم. (اقرب الموارد). ج، قروم. (منتهی الارب).

همام: هغه کس او پاچا چي اوچت همت لرونکي وی. غیرت مند سردار، مشر. /// هُمَامٌ: [هـ م م]. 1. السَّيِّدُ: الهُمَامُ: السَّيِّدُ الشُّجَاعُ، السَّخِيُّ. 2. إِنَّهُ الهُمَامُ فِي عَرِينِهِ: الأَسَدُ. /// همام. [هُ] (ع ص ،ا) یبه که از کوهان گداخته شود. || آب برف روان شده. || مرد و پادشاه بزرگ همت. || مهتر دلیر جوانمرد، خاص است به مردان. ج، همام. (منتهی الارب) (اقرب الموارد). مهتر. سر. سرور. سید. رئیس. بزرگ. (یادداشتهای مولف):

منتجب: غوره، مختاره، مقبول. /// انْتَجَبَ الشيءَ: تخيَّره واصطفاه. انتجب ينتجب انتجابا فهو منتجِب و مفعوله مُنتَجَب. نتجب. [مُ تَ جَ] (ع ص) برگزیده و مختار. (منتهی الارب) (از اقرب الموارد). پسندیده و گزیده و مقبول. (ناظم الاطباء)

منتخب: غوره، خوښ. /// انتخبَ ينتخب، انتخابًا، فهو مُنتخِب، والمفعول مُنتخَب. منتخب. [مُ تَ خَ] (ع ص) برگزیده. (منتهی الارب) (ناظم الاطباء). برگزیده شده. (غیاث) (آنندراج). مختار. (اقرب الموارد). گزیده. بگزیده. گزین. دست گزین. انتخاب گشته. خیاره. (یادداشت به خط مرحوم دهخدا) /// اماط: لری کول. /// أماطَ يُميط، أمِطْ، إماطةً، فهو مُمِيط، والمفعول مُماط أَمَاطَهُ: نحّاه وأبعده أماط اللِّثامَ عن الشّيءِ: أزاحه فانكشف الشّيءُ وظهر.

غواشي: دغه د غاشية جمعه ده، پرده. /// غاشية: (اسم). الجمع: غاشيات و غواشٍ، الغَاشِيَةُ: الغِطاءُ، الغَاشِيَةُ: غلافُ القلب، الغَاشِيَةُ: القيامةُ.

الالمعي: ذکي، هوښیار. / ألمعَ بـ / ألمعَ في يُلمع، إلماعًا، فهو مُلمِع، والمفعول مُلمَع به. / أَلْمَعُ: - ذكيّ حاذقُ الفراسة، متوقِّد الذِّهن.

سهر: شپه روڼول. /// سهِرَ / سهِرَ على يَسهَر، سَهَرًا، فهو ساهِر وسَهرانُ سَهرانٌ وسَهرانٌ، وسَهَّارٌ، وسُهَرَةٌ، والمفعول مَسْهورٌ عليه سَهِرَ: لَمْ ينَمْ كلَّ اللَّيْل أو بَعْضَه، ظلّ مُستيقظًا. /// سهر. [سَ هَ] (ع مص) بیدار ماندن. (منتهی الارب). بی خواب شدن

. (تاج المصادر بيهقی). نه خواب شدن. (المصادر زوزنی ص 295). || (امص) بيداری كه مقابل خواب باشد. (برهان). بيداری. (منتهی الارب) (دهار). بی خوابی. (زمخشری)

دياجر: تياره./// دَيجور:(اسم):الجمع : دياجرُ و دَياجيرُ.الدَّيْجورُ : الظُّلمة ، ووصفوا به فقالوا : ليلٌ ديجورٌ ، وليلةٌ ديجورٌ ، ودِيمةٌ ديجورٌ : مظلمةٌ بما تحملُ من الماءِ .

ابكار: پيغله./// باكرة. [ک رَ] (ع ص ، ا) تا نيث باكر. دوشيزه. (آنندراج). دوشيزه. باالست. مادری. زن نارسيده .(ناظم الاطباء). در متون لغت عربی از قبيل اقرب الموارد و منتهی الارب و متن اللغة و المنجد كلمه بكر بدين معنی آمده و باكرة را نياورده اند و ابوالبقاء در كليات نيز آورده است كه : و اما الباكرة فليست من كلام العرب والصحيح البكر. || ميغ بامدادی. ج ،بواكر. (مهذب الاسماء)

آبية: انكار كونكي./// ابی . [آ بی ی] (ع ص) اباكننده . سرزننده .سركش . جامح . ممتنع. آنكه سر باززند از. انكاركننده.

عاذب: بي واده./// عَذَب ،، مصدر عَذَبَ فهو عاذِبٌ ، وعَذوبٌ عَذَبَ الأَكْلَ : تَرَكَهُ لِشِدَّةِ العَطَشِ عَذَبَهُ عَنِ الشَّيْءِ : مَنعَهُ ، كَفَّهُ

مخدرات: پرده كونكي ښځه. /// الخِدْرُ سِتْرٌ يُمَدُّ للجارية في ناحية البيت ثم صار كلُّ ما واراك من بَيْتٍ ونحوه خِدراً والجمع خُدُورٌ وأَخْدارٌ وأَخادِيرُ جمع الجمع وأَنشد حتى تَغامَزَ رَبَّاتُ الأَخادِيرِ وفي الحديث أَنه عليه الصلاة والسلام كان إِذا خُطِبَ إِليه إِحدى بناته أَتى الخِدْرَ فقال » إِن فلاناً يَخْطُبُ فإِن طَعَنَتْ في الخِدْرِ لم يزوّجها معنى طعنت في الخدر دخلت وذهبت كما يقال طعن في المفازة إِذا دخل فيها.(لسان العرب)

برهة: يو حصه، د دراز و خت يوه حصه./// بُرْهَة :– جمع بُرُهات وبُرْهات وبُرَه : مدّة من الزّمان ، وقت قصير :– أقمنا عنده بُرْهَة قصيرة ، – حضر المدير بعد بُرْهَة قصيرة./// برهة. [بُ /بَ هَ] (ع ا) روزگار و زمان دراز. (منتهی الارب).پاره ای از روزگار. (دهار) (مهذب الاسماء). قطعه ای از زمان دراز. (از اقرب الموارد). ج ، بُرَه. (دهار).

اوابد: وحشي.

أوابِد: (اسم) الجمع : آبِدَة ، آبِد تُقِيمُ كُلَّ أَنْواعِ الأَوَابِدِ فِي صَحْرائِنَا : الوُحُوشُ الْمُقِيمَةُ ، وتُطْلَقُ بِصِفَةٍ خَاصَّةٍ عَلَى الحَمِيرِ وَالبَقَرِ والظِّبَاءِ وَالوُعُولِ وَالنَّعَامِ والقطَا تَجُولُ بِهَا أَوَابِدُ كُلِّ وَحْشٍ (النابغة الذبياني) أَوابِدُ الكَلاَمِ : غَرَائِبُهُ أَوابِدُ الدُّنْيا : مصَائِبُهَا ، دَوَاهِيهَا أَوابِدُ الدُّنْيا السَّبْعُ : خوارِقُها وعَجائِبُها كَانَتْ لِلْعَرَبِ أَوابِدُ : الدَّوَاهِي ، أيْ مَا حَمَى اللَّهُ بِهِ الدِّينَ وَحَذَّرَ عَنْهُ الْمُؤْمِنِينَ فَرَسٌ قَيْدُ الأَوابِدِ : يُقَيِّدُ طَرِيدَتَهُ بِسُرْعَتِه . فلا تَفْلِتُ مِنهُ.

انس:مأنوسول، آموخته كول.

انهب: چورول، په زوره اخيستل. اخيستل./// النَّهْبُ : الغَنِيمةُ وفي الحديث : " أُتِيَ لَهُ بنَهْبٍ " أي : غَنيمَة . ويأتي بمعنَى الغارَة والسَّلْب . والنَّهْبُ : المنهوبُ ومنه حديثُ أَبي بَكْرٍ رضيَ الله عنه : " أَحْرَزْتُ نَهْبِي وأَبْتَغِي النَّوافِلَ " أَي : قَضَيْتُ ما عليَّ من الوِتْر قبلَ أَنْ أَنام لئلاّ يَفُوتني فإِن انْتَبهتُ تَنَفَّلْتُ بالصَّلاة . وفي شعر العَبّاسِ بْنِ مِرْداس: أَتَجْعَلُ نَهْبِي ونَهْبَ العُبَيْ ... دِ بَيْنَ عُيَيْنَةَ والأَقرع وج : نِهابٌ بالكَسْرِ . وفي شعر العَبَّاسِ بْنِ مِرْدَاس : كانَتْ نِهاباً تَلافَيْتُهَا بِكَرِّي عَلَى المُهْرِ بالأَجْرَعِ ونقل شيخُنا عن النِّهايَة وغيرِها من كُتب الغريب : نُهُوبٌ بالضَّمِّ جمعُ نَهْبٍ قال : وكِلاهُمَا مَقِيسٌ في فَعْلٍ بالفتح . ونَهَبَ النَّهْبَ كجَعَلَ وسَمِعَ وكَتَب يَنْهَبه ويَنْهُبه نَهْباً . الأُولَى والثّالثة عن الفرّاءِ : أَخذَه كانْتَهَبه . الانتهابُ : أَن يأْخذَه مَنْ شاءَ . والإِنْهابُ : إِبَاحته لِمنْ شاءَ يقال : أَنْهَبَهُ فلاناً : عَرَّضَهُ له

وأنهَب الرَّجُلُ مالَهُ فانتهَبُوهُ ونَهَبُوه وناهَبُوهُ : كلُّه بمعنىً . والاسم النُّهْبَة والنُّهبَى والنُّهَيْبى بضمهن . قال اللحياني : النَهْب : ما انتَهَبْتَ . والنُّهْبة والنُّهْبَى : اسمُ الانتِهاب (تاج العروس).

ضِبع: بازو. لاس/// ضبع: بازو يا ميانه بازو) .منتهى الارب). بازو. (دهار) (منتخب اللغات). ميان بازو. (مهذب الاسماء) (ابَغل. (منتخب اللغات). بغل يا مابين بغل تا نيمه بالائين بازو. ج ، ضباع . || نوعی از رفتار اسب فوق تقريب . || شر پشته زمين سياه اندک دراز. || گويند: ذهب به ضبعاً لبعاً؛ رايگان برد آنرا. (منتهى الارب ||.(سال قحط. رجوع به ضبع شود.///ضِنَّة: بخل

ضَنَّ :(ضِنَّةٌ):(ض ن ن).(فعل: ثلاثي لازم ، متعد بحرف) ضَنَّ ، يَضَنُّ ، مصدر ضَنٌّ ، ضِنٌّ،ضَنَانَةٌ. ضَنَّ بِمَالِهِ:بَخِلَ بِهِ.(المعجم الوسيط)

عمر: آبادول./// عَمَّرَ:(ع م ر). (فعل : رباعي متعد). عَمَّرْتُ ، أُعَمِّرُ ، عَمِّرْ ، مصدر تَعْمِيرٌ .١:عَمَّرَ الْمَنْزِلَ :جَعَلَهُ آهِلاً . ٢: يُعَمِّرُ رِجَالُ الْجَبَلِ كَثِيراً : يَعِيشُونَ زَمَناً طَوِيلاً . ٣: عَمَّرَهُ اللَّهُ : أَبْقَاهُ ، أَطَالَ عُمْرَهُ . ٤:عَمَّرَ الْمَكَانَ: بَنَى عَلَيْهِ وَجَعَلَهُ آهِلاً. ٥:عَمَّرَ الثَّوْبَ:أَجَادَ نَسْجَهُ وَغَزْلَهُ (المعجم الغني)

رباع: علاقه، منطقه.

شمل: شاملېدل./// شَمِلَ : شَمْلًا و شَمَلًا و شُمُولًا الأمرُ القومَ : آن امر برای آن قوم عموميت پيدا كرد و شامل همه ی آنها شد. / شَمْل : مص، آنچه كه از چيزی پراكنده شده باشد.

خافق: كښېنته، ويده. كمزروی.

نير: روښانه./// نير(نَ يِّ): [ع .] (ص .) 1 - نور دهنده . 2 - روشن ، منور.

مرتقي: ختونكي./// مدارج: مراتبي.

سعادة: نيک بختي. مرصص: يوځای كونكي. مس وركول. جزء: خورک. سباع: درندګان. بوادی: صحرا.

رَصَّصَ يُرَصِّص ، ترصيصًا ، فهو مُرصِّص ، والمفعول مُرصَّص.رصَّص المَعدِنَ : طلاه بالرَّصاص (عنصر فلزّيّ ليّن). رَصَّصَ الآجُرَّ : ضَمَّ بَعْضَهُ إِلَى بَعْضٍ. رَصَّصَ بُنْدُقِيَّةً : مَلأَها بِالرَّصاصِ. رَصَّصَ السَّائِلُ : أَلَحَّ فِي السُّؤالِ

وهاد: كښېنته مځكه/// الوَهْدُ *) قوله « الوهد » كذا بالأصل وفي شرح القاموس بضم الواو وسكون الهاء وذكر بدله صاحب القاموس وهدان بضم فسكون والوَهْدَةُ المطمئنُّ من الأرض والمكان المنخفض كأنه حفرة والوَهْدُ يكون اسماً للحفرة والجمع أَوْهُدٌ ووَهْدٌ ووِهادٌ والوَهْدةُ الهَوّةُ تكون في الأرض ومكانٌ وهْدٌ في الأرض أشدّ دخولاً في الأَرض من الغائط وليس لها حرف وعَرْضُها رُمْحان وثلاثة لا تُنْبِتُ شيئاً وأَوهَدُ من أَسماءِ يوم الاثنين عادية وعدّه كراع فَوْعَلاً وقياس قول سيبويه أن تكون الهمزة فيه زائدة ابن الأَعرابي هي الخُنْعبةُ والنُّونةُ والثُّومةُ والهَزْمةُ والوَهْدةُ والقِلْدةُ والهَرْتَمةُ والعَرْتَمةُ والحِثْرِمةُ وقال الليث الخُنْعُبةُ مَشَقُّ ما بين الشاربين بِحيالِ الوَتَرةِ والله أعلم.

هاطل: ډېر ويشتونكي. ډېر ورېدونكي./// هَاطِلٌ:(ه ط ل).(فاعل مِنْ هَطَلَ).١:مَطَرٌ هَاطِلٌ : نَازِلٌ بِكَثْرَةٍ وَبِتَتَابُعٍ. ٢: سَحَابٌ هَاطِلٌ أَيْ حَامِلٌ لِلْمَطَرِ.

مُجازى: بدل وركونكي. /// جازى يجازي ، جازٍ ، مُجازاةً ، فهو مُجازٍ ، والمفعول مُجازًى.جازَاهُ عَنْ أَعْمالِهِ كَافَأَهُ . أثابَهُ
جَازَاكَ اللَّهُ خَيْراً : مِنَ الصِّيَغِ الْمُتَدَاوَلَةِ للتَّعْبِيرِ عَنِ الشُّكْرِ وَالاِمْتِنَانِ لِلْمُخَاطَبِ.

وُلي: كنبېنول. سپارل.

تولَّى / تولَّى عن يتولَّى ، تولَّ ، تولّيًا ، فهو مُتولٍّ ، والمفعول مُتولًّى – للمتعدّي// تولَّى الحُكمَ : تقلَّده وقام به. تَوَلَّى الرُّطَبُ : أخذ في الهَيْجِ بِ. تَوَلَّى الشيءَ : لَزِمَه

اجل: ستر، غټ. آروغ، آرغ، بادصداداركه ازگلوبر آيد، آينده، دير آينده، بامهلت، مدت دار، ضدعاجل(مصدر) 1 – بزرگداشتن بزرگ قدر گرانيدن تعظيم بزرگ شمردن . 2 – توانا گردانيدن.

تعطيل: معطلول. تبطيل: باطلول. عنايت: مهرباني. وفرى: زيات. تاسي: اقتداء كول.

جزر: حلالول. جزر السباع و هغه غوښو ته ويل کيږي کوم چي درندګان خوری. /// جزَرَ / جزَرَ عن يَجزُر ويَجزِر ، جَزْرًا ، فهو جازِر ، والمفعول مَجْزور – للمتعدّي جَزَرَ الجَزَّارُ الشَّاةَ : نَحَرَهَا جَزَرَتْ مِيَاهُ البَحْرِ : رَجَعَتْ إِلَى الوَرَاءِ ، اِنْحَسَرَتْ جزر الْمَاءُ عَنِ الأَرْضِ : نَضَبَ. ///جَزَرُ السّباع : اللحمُ الذي تأكلُهُ تركوهم جَزَراً للسِّباع والطَّير : قِطَعاً

عـــه:

ترجمه

ترداسي وخته پوری چي د جلال تر پردو و هغه خوا ته اعلان تر سره سو چي تا ته د رسېدلي تکليف په وجه تا ته چي خومره الهي ورکړه در کړل سوېده هغومره بل هيچا ته ورکړل سوي نه ده.دی پاچا ، تصرف کونکي، او دی پر مخمدی سيرت باندی قائم وو (يا ده دده زړه د اجتهاد کولو صلاحيت لری، که چيری المحمدی پر ځای المجتهدی سي). او بې مثاله کس وو چي ترويج د دين محمدی يې کوي، او د هغه لپاره آماده وو. ورسته تر دې کوم چا چي دده و دربار ته پناه راوړې وه په تحقيق سره هغه په ستر عزت او شرافت سره کامیابه سو.او کوم چا چي دده څخه اعراض وکړي نو هغه لره بيا کومک کونکي نه وو. دده چوکاټ د کسراکانو د تنديانو لپاره د التزام (لازم ګڼولو)ځای وو. او دده چوکاټ د جابرو خلکو د شونډانو د موچېدلو ځای وو. أي! پر بندګانو مهربانه الله په ورځ د قيامت ده ته استقامت او مضبوطوالي ور نصيب کړې.

د مشکلو الفاظو معناګاني:

سرادقاټ:هر هغه شي چي په بل شي باندی چار چاپېره وی لکه خيمه، ټاټ، دېوال. ///سُرادِقات جمع سُرادِق سُرادِق: (اسم) الجمع : سُرادِقات السُّرادِقُ : كل ما أحاطَ بشيء من حائط أو مِضْرَب السُّرادِقُ : الفسطاط يجتمع فيه الناس لعرس او مأتم وغيرهما

اوحد: هغه کس چي پخپله زمانه کي مثل نه لری. ///اوحد: (اسم) الجمع : أُحْدانٌ اللّهُ الأَوْحَدُ : الواحِدُ في مُلْكِهِ ، ذُو الوَحْدَانِيَّةِ هُوَ أَوْحَدُ زَمَانِهِ : لَمْ يَكُنْ لَهُ نَظِيرٌ لَسْتُ فِي هذَا الأمرِ بِأَوْحَدَ

مستعد: آماده کس. چمتو. ///استعدَّ إلى / استعدَّ لـ يستعدّ ، اسْتَعْدِدْ / اسْتَعِدَّ ، استعدادًا ، فهو مُستعِدّ ، والمفعول مُستَعَدّ إليه استعدَّ إلى الأمر / استعدَّ للأمر تهيّأ له ، جهّز له ما يلزمه : تأهَّب استعدَّ للرّحيل / للسّفر / للامتحان ، على أهبة الاستعداد: على تمام التَّهيُّؤ حالة استعداد : تهيُّؤ وترقُّب.

عتبة: د دروازي چوکټ. ///عَتَبة: (اسم) الجمع : عَتَبات و أَعْتاب و عَتَب العَتَبَةُ : خشَبةُ الباب التي يُوطأُ عليها العَتَبَةُ : الخشَبةُ العُليا

ملتزم: د التزام ځای. /// التزمَ: التزمَ / التزمَ بـ / التزمَ دـ يلتزم ، التزامًا ، فهو مُلتزِم ، والمفعول مُلتزَم: التزم الشَّخصُ الأمرَ / التزم الشَّخصُ بالأمرِ أوجبه على نفسه :- التزم الوزيرُ القيامَ بجولة ميدانيّة خلال أسبوع ، – التزمتِ الدَّولة بدفع حوافز العاملين بها شهريًّا ، – التزم الحيادَ :–

جِباه: تندی. ///جِباه : جمع جَبهة جَبهة: (اسم) الجمع : جَبَهات و جَبْهات و جِباه جَبْهَةُ الإِنْسانِ : مَا بَيْنَ الحَاجِبَيْنِ إِلَى النَّاصِيَةِ ، أَيْ مَنْبَتُ شَعْرِ الرَّأْسِ الجَبْهَة : الجماعةُ المؤلَّفةُ لِجَلْبِ خيرٍ أو دفعِ شرٍّ عن قومِهِم. /// جباه . [جِ] (ع اِ) ج جبهه . پیشانیها. (از قطر المحیط) (آنندراج) (از ترجمان علامه ٔ جرجانی) (از منتهی الارب) (غیاث اللغات) (از معجم البلدان) : شرفی دارد بر چشم جبین ز آنکه نهند شهریاران جهان پیش تو بر خاک جباه . فرخی . همه بزرگان کاندر زمین ایرانند بر آستانه ٔ او بر زمین نهاده جباه . فرخی . عجب نباشد اگر خدمتش ملوک کنند که در پرستش او بر زمین نهند جباه . فرخی

أكاسِرَة: کسراگان. ///أكاسِرَة: (اسم): جمع كِسرَى. لقب كان يُطلق على ملوك الفرس.///(اَ سِ رِ) [ع . اكاسرة] (اِ.) ج کسری ؛ لقب پادشاهان ساسانی

سدة: چوکټ. //سُدّة:(اسم) الجمع : سُدَد. السُّدَّةُ : بابُ الدار السُّدَّةُ : الظُّلَّةُ بباب الدار السُّدَّةُ : الساحة بين يَدَي الباب

مستلم: د موچولو ځای. /// استلمَ يستلم ، استلامًا ، فهو مُستلِم . والمفعول مُستلَم استلمَ الزرعُ : خرج سُنْبُلُه استلمَ الحاجُّ الحجرَ الأسودَ بالكعبة : لمَسَهُ بالقُبلةِ أو اليد فلان لا يُسْتَلَم على سَخطِه : لا يُصْطَلَحُ على ما يكرَهُه اِسْتَلَمْتُ كَأسَ عَصِيرٍ : تَنَاوَلْتُهُ///استلام . [اِ تِ] (ع مص) بسودن . بیسایش . بیسودن . لمس . دست کشیدن بچیزی . – استلام حجر ؛ بسودن سنگ به لب یا دست . بسودن سنگ را به دست یا به لب . (منتهی الارب). بسودن حجرالاسود را. (زوزنی). بسودن حجر اسود را (بلب) یا بدست . (تاج المصادر بیهقی)

شفاه: شونډان. /// شَفة: (اسم) الجمع : شَفَهات و شِفاه و شَفايِفُ شِفَةٌ ، شَفَةٌ شَفَة الشيء : حَرْفُهُ شَفَةُ الصَّحْنِ : حَافَّتُهُ ، حَرْفُهُ وشَفَةُ الإنسانِ : الجزء اللحميُّ الظاهر الذي يستر الأسنان اِبْتَسَمَ مِن طَرَفِ شَفَتَيْهِ : ابْتَسَمَ ابْتِسامَةً خَفِيفَةً./// شفة. [شَ / شِ فَ] (ع اِ) لب ، و اصل آن شفوة یا شفهة بوده است . (منتهی الارب) (آنندراج). لب . (ناظم الاطباء) (دهار). لب . تثنیه ، شفتان و شفتین . ج ، شِفاه . (یادداشت مو ٔلف) (از مهذب الاسماء).لب ، و تقدیراً اصل آن شَفَه است و تاء حذف گردیده است و برای هاء بودن

آخر استدلال کرده اند به وجود هاء در جمع آن (شفاه) و در تصغیر آن (شُفَيْهَة) زیرا جمعو تصغیر کلمات را به اصل خود برمیگردانند. و گروهی گفته اند که اصل شفة واو است (شفو) و از اینرو به شفوات جمع بسته اند. و صرفهای گوناگون کلمه را بدان بنیان نهده اند. و گفته اند: «کلمته مشافاة» و آن اشفی است ولی جوهری گفته است که بر درستی این عقیده دلیلی نیست. در نسبت بدان اگر صورت موجود را بپذیریم باید شَفَيّ وگرنه شفوی و شفهی بگوییم. (از اقرب الموارد).

یوم التناد: ورځ د قیامت. ///تنادّ یتنادّ، تَنادَدْ / تَنادَّ، تنادًا، فهو مُتنادّ تنادّ القوم: تنافروا وتفرّقوا. يَوْمُ التَّنَادّ: يَوْمُ القِيامَة

عبارت

اما بعد: الحمد لمستاهله.

ترجمه

ترجمه: ورسته تر بسم الله ټول ه تعریفونه او ستاینې لپاره د ستاینې حقداره لره ثابتي دي.

تشریح:

سوال: د اما ورسته ولي بعد او دغه ډول دده په جواب کي فاء راغلېده؟

جواب: اما د "مهما" اود "یکن" پر ځای ولاړ دی، او "مهما" اسم مبتدأ، او "یکن" فعل شرط دی، لهذا اما د اسم اود فعلي شرط ددواړو قائمقامه ګرزېدلي دی. او د فعلِ شرط په جواب کي فاء راځي نو دده د قائمقام د راتلو په صورت کي هم فاء راغله. او دغه ډول د مبتد أ (مهما) قائمقام اسم وی، او دلته د اما پر حرفیت اتفاق ترسره سوی دی، نو اوس د اصل (مهما) پر ځای د قائمقام والي په وجه ورسته تر اما اسم (چي بعد دی) بېله فصله او لری والي راوړل سو (ددې لپاره چي د اصل تقاضي حتي الامکان پوره سي).

سوال: د "اما" اصلي حالت څه دی؟

جواب: په دغه کي اختلاف ترسره سوی دي.

۱: **خلیل:** اما په اصل کي "مهما" وو، ورسته تر دغه میم اول "مِهما" او د هاء "مهِما" ترمینځ قلبِ مکاني داډول ترسره چي میم د هاء پر ځای او هاء د میم پر ځای ودرېده. نو "هَمما" جوړ سو بیا میم په میم کي مدغم سو نو "هَمّا" جوړ سو بیا هاء په همزه سره بدلَ سوه نو "اَمّا" وګرزېدل.

۲: **جمهور:** اما په اصل کي مأما ول، بیا د اول میم او د همزه تر مینځ قلبي مکاني ترسره سو. نو اَمما جوړ سو، بیا میم اول په دوم میم کي مدغم سو نو امّا جوړه سوه.

۳: **سيبويه**: اما په اصل کي إنّما وو. ورسته تر دغه نون په ميم سره بدل سو نو إمّما جوړ سو، بيا کسره د همزې په فتحه سره بدله سوه. او اول ميم په دوم ميم کي مدغم کړل سو نو اَمّا جوړ سو.

۴: **ابو البقالي**: اما په اصل کي دغه ډول وو په دغه کي کوم تغير او تبديلي تر سره سوې نه ده.

سوال: بعد معرب او که مبني ده؟

جواب: بعد د هغه ظروفو څخه ده کوم چي مضاف و خپل ما بعد ته ګرزي، که چيرې مضاف اليه د دغه بعد لفظاً حذف سوې وي مګر حقيقتاً معتبر وي نو په دغه صورت کي بعد مبني بر ضمه وي. او که چيرې مضاف اليه ذکر وي او يا لفظاً او معناً په دواړه حيث حذف سوې وي، او هيڅ ډول دغه مضاف اليه مراد نه وي په دغه دواړه صورتونو کي بعد معرب وي. څرنګه دلته بعد مضاف و الحمد ته ده. په دغه وجه دلته بعد معرب ده.

الحمد: دغه يو مرکب لفظ د "آل" او د "**حمد**" څخه دی. او دغه لام لپاره د استغراق يا د جنس دی.

سوال: که چيرې دغه الف لام لپاره د جنس سي نو بيا په دغه کي و څه ته اشاره ده؟

جواب: په دغه کي اشاره و طبعيت ته د حمد ده. او طبعيت د حمد عبارت د اظهار څخه د هغه صفاتو ده په کوم سره چي کمال د يو ذات راځي. يعني اظهار د صافتو کماليو ده.

سوال: الف لام د جنس او يا د استغراق لپاره يې کېدل صحت نه لرى، ځکه په دغه صورت کي ټوله افراد د حمد خاص تر ذاتي الهي پورې ګرزي (ځکه که الف لام لپاره د جنس سي نو جنسي حمد به خاص تر الله پورې سي او د جنس د خاص والي سره د افرادو خاص والي لازميږي، نو ټوله افراد د حمد تر الله پورې خاص سوه). ځکه د حمد ټوله افراد خاص تر الله پورې نه دي بلکه ډېر ځلي يو مخلوق د بل حمد او تعريف تر سره کوي. نو دغه ستاينه هم يو فرد د حمد دی مګر ثابت لپاره د يو مخلوق دی، نو دغه فرد د حمد ثابت الله لره نه دی نو ټوله افراد د حمد ثابت الله جل جلاله لره نه سوه نو طبعيت د حمد خاص تر الله جل جلاله پورې نه سو. نو بيا د الف لام د جنس او يا استغراق لپاره کېدل يې صحی نسنو؟

جواب: ښکاره که څه حمد د مخلوق بیانیږی مګر په حقیقت کي د دغه فرد د حمد لپاره د الله جل جلاله ثابت دی، ځکه د مخلوق حمد دده په یو کړنه او صفت بیانیږی. او د دغه صفت ورکونکي و مخلوق ته الله جل جلاله دی. نو ستاینه پر یو صفت په حقیقت کي ستاینه د هغه ذات وی کوم چي خالق د دغه صفت وی. لهذا ظاهراً که څه هم حمد لپاره د مخلوق وی مګر په حقیقت کي ټوله افراد د حمد ثابت محض الله لره دی نه بل چا لره. نو الف لام لپاره د جنس او یا د استغراق لپاره ګرزو لبناء بر حقیقت دی.(حاشیه بر مرزا قطبیه)

سوال: الف لام لپاره د عهدی خارجي کیدای سي؟

جواب: هو، لکه په دغه سره چي سید هروی رحمه الله قول کړی دي.

سوال: هر الف لام لپاره د عهدی خارجي یو معهود او معلوم فرد غواړی نو د حمد په صورت کي معلوم فرد د حمد کوم یو دی؟

جواب: هغه کامل فرد د حمد مراد دی کوم چي حمد الهي لپاره د خپل ذات دی یعني الله جل جلاله چي خپله کومه ستاینه تر سره کړیده هغه حمد مراد دی. لکه علیه السلام و فرمایل: د ت س (علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – : أن النبيَّ –صلى الله عليه وسلم– كان يقول في وِتْره » : اللَّهُمَّ إني أعوذُ بِرِضَاكَ من سَخَطِكَ ، وأعوذُ بمعافاتك من عُقُوبتك، وأعوذ بكَ منك ، لا أُحْصِي ثناء عليك ، أنت كما أثْنَيْتَ على نفسك .« أخرجه أبو داود ، والترمذي ، والنسائي.(جامع الأصول من أحاديث الرسول – جامع الأصول من أحاديث الرسول ص4219، الرقم: 4171)

سوال: د حمد لغوی او اصطلاحي معني څه ده؟

جواب: حمد په لغت کي په ژبه سره د یو چا په هغه کار باندي ښه تعریف کول دی کوم چي دده په اختیار کي وی. او په اصطلاح کي هغه کار کولو ته ویل کیږي چي د هغه څخه د منعم "انعام کونکي" تعظیم معلومیږي.او د دغه کار کولو سبب د منعم انعام کول وی.اوس د عبارت معني دا سوه" د حمد هر هر فرد یا جنس د حمد".

لمستأهله:سوال: سین دلته د څه لپاره دی، آیا دغه د طلب، د مبالغه او که د کمال لپاره دی؟

جواب: دغه لپاره د مبالغه او کمال لپاره دی نه د طلب لپاره، یعني کامل حقداره.

حل الحواشي

ترجمه: الحمد لمستأهله: یعني هغه چا لره چي د هغه ستاینه پر موږ باندی واجب ده.

سوال: "الحمد لمستاهله" وېنا صحت نه لری، ځکه جوهری په صحاح کي ويلي دي " تا ته داډول وينا روا ده" فلان اهل كذا" يعني فلان کس ددغه اهل دی. او دغه ډول وينا روا نه ده "فلان مستأهل لكذا" يعني فلان کس ددغه شي اهل دی. لهذا د جوهری د قول څخه دا معلومه سوه چي " الحمد لمستاهله" وېنا صحت نه لری؟

جواب: محشي خيالي دلته د صاحب القاموس قول خپل کړي دي، دی فرمايي "استاهله" يعني فلان کس لره دغه شي واجب دی. او دی ددغه حقداره دی. او دي فرمايي دغه "استاهله" يو جيد لغت دی. خلاصه دا سوه چي د علامه خيالي خبره بناء بر قول د صاحب القاموس ده نه د صاحب الصحاح.

سوال: آيا د "الحمدلمستاهله" په هکله پرته د علامه خيالي بل چا هم قول کړی دی؟

جواب: هو، صاحب البيضاوي په بيضاوی کي فرمايي: "بل لايستحقه علي الحقيقة سواه سواه، فان ترتب الحكم علي الوصف يشعر بعليته له و للاشعار من طريق المفهوم علی ان من لم يتصف بتلك الصفات لايستاهل لان يحمد فضلاً ان يعبد" يعني د حمد حقيقي حقداری پرته د الله جل جلاله بل هيچا لره ثابته نه ده. نو د حمد حقيقي حقداری خاص د ذات سره د الله جل جلاله ده بل چا ته شامله نه ده الله جل جلاله دحمد حقداره ددغه څلورو صفاتو (۱: ربوبيت، ۲: رحمانيت. ۳: رحمت. ۴: مالکيت) په وجه دي. لهذا د حمد حقداره کېدل مرتب پر دغه حلورو اوصافو دي. او ترتب د حکم پر يو وصف تقاضي ددې خبرې کوی چي دغه وصف ددغه حکم لپاره علت دی. نو مجموعه ددغه څلورو صفاتو علت لپاره دحمد د حقداره کېدلو دی. او د الله جل جلاله څخه سېوا په هيچا کي يو هم ددغه صفاتو څخه وجود نه لری نو پرته د الله جل جلاله هيڅ څوک هم حقداره لپاره د حمد نه دی، نو حقداری حصر په ذاتي الهي کي ده".

استدلال: په دغه عبارت کي علامه قاضي فرمايلي دي چي د الله جل جلاله څخه سېوا هيڅ څوک هم حقداره د حمد نه دی بلکه محض الله جل جلاله دی، نو ددغه قول موافق د الحمد لله معني دا جوړيږی " الحمد لمستأهله". څرنګه چي فرمايلي دي "لايستاهل لان يحمد".

سوال: دلته د صاحب القاموس خبره د مستاهل د استعمال د صحت لپاره دليل جوړېدلای نسي، ځکه د صاحب القاموس خبره د لغت په اعتبار سره ده، او دلته دمستاهل استعمال د

لغت په حيث نه دی، ځکه دلته د مستاهل اطلاق پر الله جل جلاله باندی سوی دی. نو دغه (اطلاق د يو لفظ پر الله جل جلاله باندی) يوه شرعي مسئله ده. او اهل السنة و الجماعة پر دې خبره اتفاق ترسره کړی دی چي د هغه الفاظو اطلاق پر الله جل جلاله باندی تر سره کيږی کوم چي په قرآن او يا احاديثو کي راغلي وي. او حال دا چي د مستاهل اطلاق پر الله جل جلاله باندی نه په قرآن او نه په احاديثو کي راغلي دی ،په دغه وجه ده اطلاق پر الله جل جلاله باندی صحت نه لری؟

خلاصه د سوال په صورت کي د شکلي اول د قياس دا ګرزی:

صغری: "المستاهل اطلق على الله تعالي مع عدم وروده" (يعني د مستاهل اطلاق پر الله جل جلاله باندی سوی دی سره ددې چي دغه په قرآن او نه په احاديثو کي راغلي دی). او دغه خبره ښکاره ده ځکه کوم نص پر اطلاق د مستاهل راغلي نه دي.

کبری: " كل ما كان كذالک فاطلاقه غير صحيح شرعاً"(يعني هر شي چي دغه ډول وی د هغه اطلاق پر الله جل جلاله باندی شرعا صحت نه لری). ځکه علامه اشعری رحمه الله فرمايلي دي " لابد من اذن الشارع" يعني د استعمال په هکله به د شارع د طرف څخه اجازت تر سره سوی وی.(النبراس شرح شرح العقائد174)

نتيجه: " فاطلاق المستاهل غير صحيح شرعاً" يعني دلته د مستاهل اطلاق شرعاً صحت نه لری.

اول جواب: دلته دوه شيان دي.

۱: د مستاهل څخه خاص د الله جل جلاله ذات مراد ول. ۲: د مستاهل څخه عام مفهوم مراد ول يعني اهل د يو شي. اوس دلته مونږ صغری نه منو، ځکه صغری به هلته ثابت سوې وای که چيری د مستاهل څخه خاص د الله جل جلاله ذات مراد وای ، او دلته خبره دغه ډول نه ده، ځکه دلته عام مفهوم د مستاهل مراد دی(که څه هم د خارجي دلائلو څخه دا معلوميږی چي حقداری د حمد حصر په ذاتي الهي کي ده). نو معني دا جوړيږی "ټولي ستايني هغه چا لره ثابتي دي کوم چي حقداره د دغه ستايونو دي".

سوال: آيا په شريعت کي کوم داسي دليل وجود لری چي هلته د عام مفهوم څخه خاص ذاتي الهي مراد سوی وی؟

جواب: هو، لکه په دې الهي قول کې " و السماء و ما بناها" یعني قسم دي په آسمان او په هغه ذات سره وی کوم چي آسمان جوړ کړي دي. اوس دلته د "ما بناها" څخه عام مفهوم مراد دی یعني آسمان جوړونکي، او دغه مفهوم په ذاتي الهي کي حصر دي.

دوم جواب: موږ دلته دا خبره منو چي د مستاهل څخه عام مفهوم مراد نه دی بلکه خاص ذاتي الهي مراد دی، مگر موږ ستا څخه سوال کونکې پوښتنه کوو چي ستا مراد ددې خبری څخه "عدم ورود الشرع" څه دی. دغه به دوو حالو څخه خالي نه وی.

١ : بعینه د مستاهل اطلاق پر الله جل جلاله باندی نه په قرآن او نه په احادیثو کي راغلي دی. اوس که چیری دغه خبره مراد وی نو په دغه صورت کي موږ کبری نه منو (هر هغه لفظ چي دده د اطلاق په قرآن او یا احادیثو کي راغلي نه وی د هغه اطلاق پر الله جل جلاله باندی شرعا صحت نه لری)، ځکه د هغه لفظ اطلاق هم صحت لری د کوم د مترادف اطلاق پر الله جل جلاله باندی په قرآن او احادیثو کي راغلي وی.

٢ : مستاهل په حکم کي د هغه چا نه دی چي د هغه اطلاق په قرآن او یا احادیثو کي پر الله جل جلاله باندی سوی وی. اوس که چیری دغه خبره مراد وی نو بیا جواب دادی چي موږ صغری د قیاس نه منو، ځکه مستاهل په معني سره د "مستوجب" دی. (ددغه مطلب د صاحب القاموس د خبری دی). او دغه مستاهل مترادف د "اهل" دی، او د اهل اطلاق پر الله جل جلاله باندی په احادیثو کي تر سره سوی دی، په حدیث کي راځي" رُوِيَ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا افتتح دعاء افتتحه بقوله سبحان ربي العلي الأعلى الوهاب، وأنه كان يقول لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له، له المُلك وله الحمد، يُحيي ويُميت وهو حي لا يموت، بيده الخير وهو على كل شيء قدير، لا إله إلا اللّه أهل النعمة والفضل والثناء الحسن لا إله إلا اللّه ولا نعبد إلا إياه مخلصين له الدين ولو كره الكافرون. (قوة القلوب ٩/ج١) یعني څه وخت چي به رسول الله ﷺ دعا کول نو ددغه دعاء ابتداء به په دې الفاظو تر سره کېدل: پرته د الله جل جلاله بل څوک لائق د عبادت نسته، او ده لره کوم شریک نسته، ده لره پاچاهي ثابته ده. او ده لره ستاینې ثابتې دي، دی ژوند او مرګ ورکونکي دي. او دی ابدی ژوندی او پر ده مرګ نه راځي. او دده په واک کي خیر دی، او دی پر هر څه قدرت لری. نسته لائق د عبادت پرته دده، دی اهل د نعمت، د فضل او حقداره د تعریف او ستاینې دي.

او سید په دې خبره تصریح تر سره کړېده چي د یوه مترادف استعمال د هغه بل مترادف پر ځای روا دی، او دغه راتګ یې که څه هم په قرآن کي صحت نه لری مګر په احادیثو، اذکارو او دعاګانو کي (بناء بر اختلاف) کي صحت لری. حرنګه د اهل اطلاق پر الله سوی دی. دغه ډول د مستاهل اطلاق هم پر الله باندی روا دی.

دریېم جواب: دلته دا خبره ممکنه ده چي محشي خیالي دي مذهب د قاضي ابوبکر خپل کړي وي.دی د اسماؤ د اطلاق په هکله فرمایي: هر هغه لفظ چي هغه دلالت پر هغه صفت کوي په کوم سره چي الله جل جلاله موصوفه ګرزی که چیری د دغه لفظ د اطلاق څخه تو هم د کوم نقص نه پیدا کېدی نو په دغه صورت کي اطلاق د دغه لفظ پر الله جل جلاله باندی صحی دی، څرنګه د مستاهل د اطلاق څخه تو هم د کوم نقص نه پیدا کیږی په دغه وجه د ده اطلاق پر الله جل جلاله باندی صحی لری.

سوال: د دغه قول څخه "**فیهما نظر**" څه مراد دی؟

جواب: د "هما" ضمیر راجع و دوم او دریېم جواب ته دی. خلاصه دا سوه چي په دوم او دریېم جواب کي نظر دی، او دغه دواړه کمزوری دي.

سوال: په دوم جواب کي ولي نظر دی؟

جواب: ځکه دوم جواب پر تقدیر د دې خبری د منولو دی چي مستاهل څخه مراد خاص ذاتي الهي دی نه عام مفهوم. نو اوس که چیری په حدیث کي چي کوم اهل راغلي دي د هغه څخه مراد محض ذاتي الهي وای نو بیا دغه جواب صحی وو (چي د مستاهل څخه هم ذاتي الهي او د اهل څخه هم مراد دی. نو دواړه مترادفین په اعتبار سره د معني یو دي). مګر دلته په دغه حدیث کي دا ممکنه ده چي د اهل څخه دي مراد مفهوم عام وی (حقداره د یو شي)، د دې لپاره چي د اورېدو نکي ذهن و دې خبری ته لاړ سي چي دغه اهلیت او استحقاق خاص تر ذاتي الهي پوری دی. نو په دغه صورت کي مستاهل په معني سره د ذاتي الهي او اهل په معني سره د عام مفهوم دی. نو بیا د دوی تر مینځ ترادف نه راغلي.

سوال: په دریېم جواب کي وجه د نظر څه ده؟

جواب: وجه د نظر داده چي مورږ دا خبره نه منو چي د اطلاق څخه د مستاهل توهم د کوم نقص نه پيدا کيږی،بلکه توهم د نقص پيدا کيږی، ځکه مستاهل په معني سره د مستوجب دی، او مستوجب په معني سره "من صار للشيء اهلاً" دی يعني د يو شي اهل گرزېدل. اوس ددغه معني څخه په وهم کي دا خبره راځي چي الله جل جلاله مخکي د حمد اهل نه وو . اوس د حمد اهل و گرزېدی. او دغه معني باطله ده په دغه وجه اطلاق د مستاهل پر الله باندی ضعيفه دی.

استأهلَ يستأهل ، استئهالاً ، فهو مُستأهِل ، والمفعول مُستأهَل : استأهل النَّجاحَ ونحوَه استحقّه ، كان أهلاً له ، حقيقًا به :- استأهل العقابَ / المكافأةَ ، - يستأهل هذا الفنانُ نيلَ الجائزة ، - طالبٌ مُستأهِل للخير .

عبارت

و الصلوة على سيد رسله.

ترجمه

درود دي پر سردار د رسلانو وي.

تشريح

الصلوة مجرور عطف پر الحمد دی، تقدير د عبارت دا جوړيږی"اما بعد الصلوة" يعني ورسته تر صلوة. دغه پر وزن د "فعَلَة" په حرکت سره د عين يا په سکون سره د عين" او د " صلى" څخه اخيستل سوي دی. لکه "زکوة" چي د "زكى" څخه اخيستل سوي دی. او دغه يو داسي اسم دی چي پر ځای د مصدر استعماليږي"صلى، يصلى" يعني لمونځ ئې وکړي لمونځ کونه"،او دلته په معني سره ددعاء دی" يعني د رحمت د طلبولو"څه وخت چي دده نسبت و بندگانو ته وسي.او په معني د رحمت دی څه وخت چي دده نسبت و الله ﷻ ته وسي.او په معني سره د طلب د مغفرت دی څه وخت چي دده نسبت و ملکو ته وسي.

حل الحواشي

سوال: صلوة پر کوم وزن دی؟

جواب: دغه پر وزن د "فَعَلَة" په حرکت سره د عين يا په سکون سره د عين"فَعْلَة" او د " صلى" څخه اخيستل سوي دی.دغه په لغت کي و دعاء ته ويل کيږی لکه الله جل جلاله فرمايي"و صل عليهم ان صلوتک سکن لهم" او دغه ددې قول څخه اخيستل سوی دی "صلى" دغه هغه وخت ويل کېدی چي يو کس به دعاء وکړه. او دغه يو داسي اسم دی چي پر ځای د مصدر استعماليږي"صليت

صلوة" يعني ما لمونځ وکړي لمونځ کونه"او داډول "صليت تصلية" نه ويل کيږی. او صلوة په معني سره د درود ويولو دی.

سوال: "سَيِّد" په اصل کي څه وو؟

جواب: په دغه کي اختلاف تر سره سوی دي.

١: **کوفيين:** دوی فرمايي چي "سَيِّدٌ" په اصل کي "سُوَيْدٌ" بر وزن "فُعِيْلٌ" وو. دغه صفت مشبه د باب څخه د "ساد، يسود سُدْ ، سيادةً وسُؤدَدًا وسُؤْدُدًا" دی.

دليل: موږ ځکه دا خبره کوو چي "سيد" په اصل کي سوِيد پر وزن د فعيل دی، ځکه دغه وزن (فعيل) په کلامي عربي کي وجود لری، په خلاف د فَيْعِل، ځکه دغه وزن په عربي کلام کي وجود نه لری.

سوال: د کوفينو د قول موافق د "سَوِيد" څخه "سيِّد" څرنګه جوړ سو؟

جواب: داډول چيٰ د واو او ياء تر مينځ قلبي مکاني ترسره سوه نو د سَوِيْد څخه سَيْوِد جوړ سو. واو او ياء سره جمعه سوه، اول ددوی څخه ساکن وو. نو دلته قاعده داده چي چيری واو او ياء سره يوځای سي. او اولني ددوی څخه ساکن وی نو واو په ياء سره بدليږي او ياء په ياء کي مدغميږي. نو د سَوِيدٌ څخه سَيِّدٌ جوړ سو.

سوال: آيا په عربي کلام کي کوم داسي مثال وجود لری چي هغه د صحيح نه وی،بلکه معتل وی، او صفت مشبه يې پر وزن د فعيل او جمعه يې فَعَلَة راغلې وی؟

جواب: هو وجود لری.او هغه "سَرِيٌّ" او جمعه يې "سارة" بروزن "فَعَلَةٌ" راځي.

سوال: آيا د اجواف او ناقص څخه کوم بل داسي مثال سته چي د صفت مشبه جمعه يې پر وزن د "فَعَلَة" راغلې وي؟

جواب: نه، ددغه دوو (سيد، سری) جمع پر وزن د "فَعَلَة" غيری قياسي ده. په دغه وجه محشي و فرمايل چي دوی لره کوم مثال په عربي ژبه کي وجود نه لری.

﴿ **فائده**﴾: السَّرْوُ المُروءَةُ والشَّرَفُ سَرُوَ يَسْرُو سَراوَةً وسَرْواً أَي صار سَرِياً الأَخيرة عن سيبويه واللحياني الجوهر ي السَّرْوُ سَخاءٌ في مُرُوءَةٍ وسَرَا يَسْرو سَرْواً وسَرِيَ بالكسر يَسْرَى سَرًى وسَرَاءً وسَرْواً إذا شَرُفَ ولم يحك اللحياني مصدر سَرَا إلا ممدوداً الجوهري يقال سَرَا يَسْرُو وسَرِيَ بالكسر يَسْرَى سَرْواً فيهما وسَرُوَ يَسْرُو سَراوةً أي صارَ سَرِياً

قال ابن بري في سَرا ثلاث لغات فَعَل وفَعِلَ وفَعُلَ وكذلك سَخِي وسَخا وسَخُو ومن الصحيح كَمَل وكَدَر وخَثر في كل منها ثلاث لغات ورجل سَرِيٌّ من قوم أَسْرِياءَ وسُرَوَاءَ كلاهما عن اللحياني والسَّرَاةُ اسم للجمع وليس بجمع عند سيبويه قال ودليل ذلك قولهم سَرَواتٌ قال الشاعر تَلْقَى السَّرِيَّ من الرجال بِنفسه وابنُ السَّرِيِّ إذا سَرا أَسْراهُما أَي أَشْرَفُهما وقولهم قومٌ سراةٌ جمعُ سَرِيٍّ جاء على غير قياس أن يُجْمَع فَعِيلٌ على فَعَلَة قال ولا يُعرَف غيره والقياس سُراةٌ مثل قُضاةٍ ورُعاةٍ وغُراةٍ وقيل جمعه سَراةٌ بالفتح على غير قياس قال وقد تضم السين والاسم منه السَّرْو.(لسان العرب)

سَرُوَ يَسْرُو ، مصدر سَرْوٌ ، سَرَاوَةٌ فهو سَرِيٌّ والجمع : أسرياءُ ، سَراةٌ وهي سريَّة والجمع : سرايا سَرُوَ الرَّجُلُ : شَرُفَ ، كَانَ سَرِيّاً صَاحِبَ مُرُوءةٍ وَكَرَمٍ

سوال: پر دې څه دلیل وجود لری چې "سید" پر وزن د فعیل دی؟

جواب: دلیل جمعه د "سَیِّدٌ" ده. د "سید" جمعه "سیائد" راځي. او دا قاعده ده چې دریېم ځای که چیری مده زائده (حرفِ علت چې ساکن او هغه حرکت چې پرمخکني حرف وی دده "حرفِ علت"سره موافق وی. او په مقابله کي د فاء، عین لام راغلي نه وی) راسي نو دغه په جمعه کي په همزه سره بدلیږی. نو د "سوِید" څخه "سید" او د هغه څخه بیا "سیائد" جوړه سو.

بصریین: دوی فرمایي چې "سید" په اصل کي "سَیْوِد" بروزن "فَیْعِل" دی. ځکه ښکاره دد غه وزن "فیعل" دی، او ترڅو چې ممکن وی صیغه پر ظاهر وزن حمل کیږی. نو د سید وزن فیعل ښکاره کیږی په دغه وجه دده وزن فیعل و ګرزېدی.

سوال: د "سید" جمعه "سادة" بروزن د "فعلَة" راځي. او دا خبره ښکاره ده چې د "فیعل" جمعه پر "فَعَلَة" نه راځي، نو بیا ددې سره سره راتلو څخه دا معلومیږی چې "سید" پروزن د "فیعل" نه دی؟

جواب: "سادة" جمعه د "سید" نه ده، بلکه د "ساد، یسود" د باب څخه د فاعل لپاره دوې صیغې راځي، "سید، سائد". نو د بصریینو په وړاندی "سادة" جمعه د "سائد" ده نه د "سید". او دا خبره ښکاره ده چې د "فاعل" جمعه پر "فَعَلَة" وزن راځي. او په دغه کي کوم حرج نسته. لکه "قادة" جمعه د "قائد" ده.

سوال: "سید" پر وزن د "فیعل" ګرزول صحت نه لری، ځکه د "سید" جمعه "سیائد" راغلي دی او حال دا چې د "فیعل" جمعه "سیائد" نه راځي (په همزه سره). ځکه قاعده داوه چې دریېم ځای مده زائده وی نو دغه په جمعه کي په همزه سره بدلیږی. او دلته (سیود) دریېم ځای واو مګر زائد نه دی

نو بيا په جمعه کي ځرنګه په همزه سره بدليږی. نو بيا هم د بدلېدو ځخه دا معلوميږی چي "سيد" پر وزن د "فيعل" نه دی؟

جواب: "سيد" پر وزن د "فيعل" دی پاته دا خبره چي "سائد" ځرنګه جمعه د "سيد" کېدای سي نو ددغه جواب دادی چي دغه جمعه موافق القياس نه ده بلکه خلاف القياس ده. او د يو شي خلاف القياس جمعه راتلای سي لکه د "جَيِّد" جمعه "جيائد" راځي.

﴿فائده﴾: سادَ قومَه يَسُودُهم سيادَةً وسُؤدَداً وسَيْدُودَةً فهو سيِّدٌ وهم سادَةٌ تقديره فَعَلَةٌ بالتحريك لأَن تقدير سَيِّدٍ فَعْيِلٌ وهو مثل سَرِيٍّ وسَراةٍ ولا نظير لهما يدل على ذلك أنه يُجمعُ على سيائدَ بالهمز مثلَ أَفيل وأَفائلَ وتَبيع وتَبائعَ وقال أَهل البصرة تقدير سَيِّدٍ فَيْعِلٌ وجُمِعَ على فَعَلَةٍ كأَنهم جمعوا سائداً مِثلَ قائدٍ وقادةٍ وذائدٍ وذادةٍ وقالوا إنما جَمَعَتِ العربُ الجَيِّد والسَّيِّدَ على جَيائِدَ وسَيائدَ بالهمز على غير قياس لأَنَّ جَمْعَ فَيْعِلٍ فياعلُ بلا همز والدال في سُودَدٍ زائدةٌ للإلحاق ببناء فُعْلَلٍ مِثلِ جُندَبٍ وَبُرْقُعٍ وتقول سَوَّدَه قومه وهو أَسودُ من فلان أَي أَجلُّ منه قال الفراء يقال هذا سَيِّدُ قومِه اليوم فإِذا أَخبرت أَنه عن قليل يكون سيدَهم قلت هو سائدُ قومِه عن قليل. (لسان العرب)

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا إنما قلنا إن أصله فعيل نحو سويد وهوين ومويت لأن له نظيرا في كلام العرب بخلاف فيعلٍ فإنه ليس له نظير في كلامهم فلما كان هذا هو الأصل أرادوا أن يعلوا عين الفعل كما اعلت في ساد يسود وفي مات يموت فقدمت الياء الساكنة على الواو فانقلبت الواو ياء لأن الواو والياء إذا اجتمعتا والسابق منهما ساكن قلبوا الواو ياء وجعلوهما ياء مشددة. ومنهم من قال أصله سويد وهوين ومويت إلا أنهم لما أرادوا أن يعلوا الواو كما اعلوها في ساد ومات قلبوها فكان يلزمهم أن يقلبوها ألفا ثم تسقط لسكونها وسكون الياء بعدها فكرهوا أن يلتبس فعيل بفعل فزادوا ياء على الياء ليكمل بناء الحرف ويقع الفرق بها بين فعيل وفعل ويخرج على هذا نحو سويق وعويل وأنه إنما صح لأنه غير جار على الفعل. وأما البصريون فقالوا إنما قلنا إن وزنه فيعل لأن الظاهر من بنائه هذا الوزن والتمسك بالظاهر واجب مهما أمكن والذي يدل على ذلك أن المعتل يختص بأبنية ليست للصحيح فمنها فعلة في جمع فاعل نحو قاض وقضاة ومنها فيعلولة نحو كينونة وقيدودة والأصل كينونة وقيدودة.

سَيِّدٌ: جمع: أَسْيادٌ، سَيِّداتٌ، سادَةٌ. [س و د] كانَ سَيِّدَ قَوْمِهِ شَرِيفَهُمْ وَرَئِيسَهُمْ.

ساد(فعل): سادَ /سادَ على/ سادَ في يَسُود، سُدْ، سيادةً وسُؤدَدًا وسُؤْدُدًا، فهوسائد وسيِّد، والمفعول مسود للمتعدى.

عبارت

و آله و صحبه.

ترجمه

دغه ډول دي درود دده پر آل او صحابو وي.

تشريح

آله او صحبه عطف پر سيد رسله باندی عطف دی.

حل الحواشي

سوال: آل څه ته ويل کيږی؟

جواب: په دغه کي اختلاف تر سره سوی دی. تفصيل د اختلاف دا دی:

۱ **:امام شافعي رحمه الله:** د رسول الله ﷺ اتباع کونکو ته ويل کيږی.

أن آله صلى الله عليه وسلم أتباعه إلى يوم القيامة روى ذلك البيهقي[الأختيارات 55 ، ومجموع الفتاوى 461/22] عن جابر بن عبد الله كما روي عن سفيان الثوري[السنن الكبرى للبيهقي 151/2 .152 ، وانظر جلاء الأفهام 110] .وبه قال الشافعية وأختاره الأزهرى ، ونص عليه السفاريني في لوامع الأنوار[المجموع للنووي 466/7].ورجحه النووي كما في شرح صحيح مسلم[شرح صحيح مسلم 368/4].والمرداوي في الأنصاف[لوامع الأنوار 50/1]، وقال:هو علي الصحيح من المذهب وأختاره القاضي وغيره من الأصحاب.

۲ **:ابن القاسم:** اهل بيت د رسول الله ﷺ. ۳: اولاد .

أن آل النبي صلى الله عليه وسلم هم ذريته وأزواجه خاصة حكاه ابن عبد البر في التمهيد[المنتقى شرح موطا الامام مالك للباجي 153/2) وقد أختاره ابن القاسم وأشهب وأصبغ من المالكية، وبه قال ابن العربي [التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد 302/17 . 303].وعند الإمام أحمد روايتان،والصحيح دخول زوجاته في أهل بيته[احكام القرآن 623/3]،واختارها شيخ الإسلام ابن تيمية[الإنصاف للمرداوي 79/2].

۴ **: قوم.**

۵ **:امام ابو حنيفة رحمه الله:** آل د رسول الله ﷺ هغه څوک دي چي هغوی لره دصدقاتو اخيستل جواز نه لري.

أن آل النبي صلى الله عليه وسلم هم الذين حرمت عليهم الصدقة.وقد نص على ذلك أبو حنيفة [انظر المفردات في غريب القرآن 29] والشافعي[فتح القدير لابن الهمام 2/ 274]،[عمدة القاري للعيني 7/ 339] وأحمد[القول البين في الصلاة علي الحبيب للسخاوي 81]،[المجموع للنووي 466/3]،[فتح الباري 11/ 160].وبعض المالكية[مجموع الفتاوى لابن تيمية 22/ 460]،[جلاء الأفهام لابن القيم 109]

۶ **:قاضي حسين:** د دي امت تقوا داره خلک.

أن آله صلى الله عليه وسلم هم الأتقياء من أمته حكاه القاضي حسين [انظر الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد 79/2]، والراغب وغيرهم[انظر المفردات 30]

سوال: صحب څه ته ويل کيږی؟

جواب: "صحب"پر وزن د "فَعْل" او جمعه د "صاحب" ده. لکه "رکب" جمعه د "راکب" ده. او دغه د باب څخه د "صَحِبَ، يَصْحَبُ صُحْبَة و صحابة" دی. او صحابي په لغت کي و صحبة او ملګری کولو ته ویل کیږی.

صَحِبَ يَصْحَبُ ، صَحَابَةً وصُحْبَةً ، فهو صَاحِب ، والمفعول مَصْحُوبٌ.

سوال: صحابي په اصطلاحي کي د شریعت څه ته ویل کیږی؟

جواب: په دغه کي اختلاف راغلي دي. بعض وایي صحابي هر هغه مسلمان ته ویل کیږی کوم چي یوه اوږده ملګری د علیه السلام سره تر سره کړې وی. او بعضو بیا د صحابیت لپاره د علیه السلام څخه روایت نقلونه شرط ګرزولې ده. او بعضو بیا د صحابیت لپاره د اسلام په حال کي ملاقات شرط ګرزولي دي. تفصیل د دغه اختلاف په لاندی سطورو کي وړاندی کیږی.

بدر الدین الزرکشی: هغه مؤمن چي د علیه السلام سره یو ځای سوی وی او د هغه سره یې ملګری تر سره کړې وی که څه هم دغه ملګری یو ساعت وی. او د صحابي لپاره روایت کول شرط نه دی.

ذهب الأكثرون إلى أن الصحابى من اجتمع – مؤمناً – بسيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم – وصحبه ولو ساعة ، روى عنه أو لا ، لأن اللغة تقتضى ذلك، وإن كان العرف يقتضى طول الصحبة وكثرتها وهو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين ، أما عند أصحاب الحديث فيتوسعون فى تعريفهم لشرف منزلة النبى ﷺ. (البحر المحيط فى أصول الفقه 301/4 ، 349)

امام ابن حزم: هغه کس چي هغه د علیه السلام سره ناسته خپله کړې وي (که څه هم د لږ وخت لپاره وی). او د علیه السلام څخه یې اوریدل تر سره کړي وي که څه هم یو کلمه او یا زیات تر دې وي. یا یې علیه السلام لیدلي وي.

فأما الصحابة – رضي الله عنهم – فهم كل من جالس النبى – صلى الله عليه وسلم – ولو ساعة ، وسمع منه ولو كلمة فما فوقها ، أو شاهد منه عليه السلام أمراً يعيه. (الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم 86/5)

امام البخاري رحمه الله: هر هغه څوک چي د علیه السلام سره ملګری سوی وی، او یا یو مسلمان دی لیدلي وي.

"من صحب النبي صلى الله عليه وسلم أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه" صحيح البخاري مع الفتح (3/7)

علي بن المدیني: هغه څوک چي د علیه السلام سره ملګری سوی وي او یا یې علیه السلام د ورځي لیدلي وي که څه هم د لږ وخت لپاره وی.

"من صحب النبي صلى الله عليه وسلم أو رآه ولو ساعة من نهار فهو من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم (فتح الباري 7/5)

سعيد بن المسيب: هغه كس چي د عليه السلام سره يو يا دوه كاله وسېدلي وي.او دده په ملګرتيا كي يې غزا ترسره كړې وي.

"الصحابة لا نعدهم إلا من أقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين (الكفاية 68-69). (أسد الغابة 18/1)

حافظ ابن حجر عسقلاني: هر هغه كس چي د عليه السلام سره د ايمان په حالت كي يو ځاى سوى وي. او خاتمه يې پر ايمان ترسره سوې وي.او دغه مختار قول دى.

أصح ما وقفت من ذلک أن الصحابي من لقي النبي ﷺ مؤمنا به مات على الإسلام فيدخل فى من لقيه طالت مجالسته له أو قصرت ومن روى عنه أولم يرو من غزا معه أولم يغزو من رأى رؤية ولم يجالسه ولم يره لعارض كالأعمى. (الاصابة في تميز الصحابة لابن حجر العسقلاني ۷/ج۱)

صحابى] . ص َبى ى] (ع ص نسبى ، ا) منسوب به صحابة. (قطر المحيط). آنكه درک صبحت رسول (ص) كرده است . در تعريفات گويد: الصحابى هو فى العرف من راٰ ى النبى صلى الله عليه و سلم و طالت صحبته معه و ان لم يرو عنه و قيل و ان لم تطل . (تعريفات مير سيد شريف جرجانى .(رجوع به كشاف اصطلاحات الفنون ذيل كلمهٔ صحابى و رجوع به صحابة در همين لغت نامه شود.

شپږ هغه صحابه دي چي ترنورو يې زيات د احاديثو روايات د عليه السلام څخه ترسره كړي دي.

۱: حضرت ابو هريرة ﷺ: دده څخه 5374 په شمېر احاديث نقل سوي دي. او دده څخه تر 300 زيات راويانو روايت كړي دي.

۲: عبدالله بن عمر: دده څخه 2630 احاديث نقل سوي دي.

۳: انس بن مالک: دده څخه 2286 احاديث نقل سوي دي.

۴: ام المومنين حضرت عائشه ﷺ: ددې څخه 2210 احاديث نقل سوي دي.

۵: عبدالله ابن عباس ﷺ: دده څخه 1660 احاديث نقل سوي دي.

۶: جابر بن عبدالله ﷺ: دده څخه 1540 احاديث نقل سوي دي.

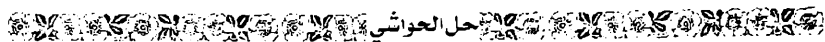
ابن زرعة رازى فرمايي: د صحابو ﷺ شمېر 124000 وو. (التقريب مع التهذيب ۲۲۰۱/ج۲)

عبارت

موضحي سبله

ترجمه

هغه آل او صحابه کوم چې بيانونکي د رسولانو د سردار د سنتونو او طريقو دي.أي طالبه! دغه خير اغ و اخله د غه يو کتاب دي په کوم کي نور او هدايت لپاره د (هغه) خلکو دي (کوم چې اسرار د شرح العقائد طلبوي). دغه تاته (أي طلبونکي داسرارو د شرح العقائد) ډېر زيات خفي ځايونه د شرح العقائد ښئي. او دغه کتاب ما په وخت کي د آرامتيا او استراحت نويشته کړي. په داسي حال کي چې ما په دغه کتاب کي کامل ايجاز چلولي دي ببله پټوالي د مقصد (پر طالب باندی: يعني يو داسي ايجاز په کتاب کي خپل سوی نه دی چې د هغه په وجه التباس د مقصد د غيری مقصد سره راسي، او يا مقصد ددغه ايجاز په وجه پر طالب پټ و گرزی). ورسته تر دې چې زه ددغه کتاب پر بنائست شا وخوار را وگرزېدم (يعني کتاب) او ورسته تردې چې ما ددغه کتاب د نقطه داره حروفو او د غيری نقطه دارو حروفو د تصحيح قصد تر سره کړی (ددې لپاره چې د هر رنګه کمزوری څخه صفا سي عام تردې دغه کمزوری لفظي او که معنوی وی).



سوال: سبل څه ته ويل کيږی؟

جواب: دغه جمعه د سبيل ده. او لاری ته ويل کيږی.

سوال: سبيل مذکر او که مؤنث دی؟

جواب: مذکر او مؤنث دواړه کېدای سي. مؤنث لکه په دې الهي قول کي قل هذه سبيلي ادعو. اوس په دغه آيت کي سبيل مؤنث په حيث استعمال سوی دی په دغه وجه د مؤنث اسم اشاره دده په شان کي استعمال سوی دی. او مذکر لکه په دې الهي قول کي و ان يرد سبيل الغي يتخذوه . اوس دلته سبيل مذکر په حيث استعمال سوی دي په دغه وجه ده ته ضمير د مذکر ورته راجع سوی دي.

سوال: په عبارت کي د سبل څخه څه مراد دي؟

جواب: د عليه السلام سنتونه، اداب او اخلاق مراد دي.

سوال: فاء پر دې قول "فدونک" ولي داخله سوېده؟

جواب: دغه جواب د "اما" دی . او په جواب د "اما" فاء داخليږی.تقدير د عبارت دا گرزی"مهما يکن من شي بعد الحمد لمستاهله و الصلوة علی سيد رسله و آله و اصحابه فدونک".

سوال: جواب د "اما" مرتب پر ما قبل وی، او دلته مرتبېدل صحت نه لری، ځکه تقدير د عبارت دا گرزی"مهما يکن من شي بعد الحمد لمستاهله و الصلوة علی سيد رسله و آله و اصحابه فدونک"يعني څه

وخت چي يو شي د شيانو څخه د دنيا ورسته تر حمد او صلوة ثابت سي نو ته! أې طلبونکې د اسرارو د شرح العقائد دغه خيراغ واخله. اوس دلته د خيراغ اخيستل دنيا د يو شي د ثبوت سره معلقه گرزېدلي دي . او حال دا چي ددوی تر مينځ هيڅ يو تعلق نسته، لهذا خيراغ اخيستل پر ثبوت د يو شي (د شيانو څخه د دنيا) معلق گرزول صحت نه لری؟

جواب: مقصد د "اما" د راوړلو په صورت کي اعلام او خبر ورکول په ثبوت سره د يو شي په طر يقه سره د تأکيد وی، د مثال په توگه يو کس ووايي "اما زيد فمنطلق". اوس په دغه مثال کي متکلم خبر په ثبوت سره د تگ لپاره د زيد په طريقه سره د تأکيد ورکوی. او دغه صورت تأکيد داډول فائده کوی چي د ثبوت د تگ لپاره د زيد تعلق ورکول سوی دی د يو شي د وجود سره (د شيانو څخه د دنيا). لهذا ثبوت د انطلاق (لپاره د زيد) معَلَق او وجود د يو شي معلق عليه دی. او معلق عليه يقيني دی (ځکه يو شي د شيانو څخه د دنيا هرو مرو ثابته وی).نو وجود د معلق عليه هم يقيني و گرزېدی. دغه ډول د "اما بعد الحمد" په صورت کي د خيراغ د اخيستولو تعلق د وجود سره د يو شي (د دنيا د شيانو څخه) ورکول سوی دی. او دغه تعلق يې په اعتبار د علم د مخاطب دی داډول چي أې مخاطبه! تاته دا خبره معلومه ده چي يو شي د شيانو څخه د دنيا ثابته دی نو تا ته دا ويل کيږی چي ته دغه خيراغ و نيسه.

سوال: "دونک" کوم لفظ دی؟

جواب: دغه دوه احتماله لري.

۱: دغه اسم فعل په معني سره د "خذ" دی. ۲: دغه ظرف په معني سره د "امامک" او "قدامک" دی. يعني ستا و مخ ته.

سوال: "دونک" څه ترکيبي حيثيت لری؟

جواب: که چيری دغه اسم فعل سي نو په دغه صورت کي "النبراس" دده مفعول دی. په دغه صورت کي به دغه جمله فعليه وگرزی. او معني دا گرزی" آې د شرح العقائد د اسرارو طلبو نکې! دغه خيراغ واخله".

او که چيری دغه ظرف سي نو په دغه صورت کي "دون" مضاف و ضمير ته د مخاطب (ک) دی په دغه صورت کي دغه خبری مقدم او "النبراس" مبتدأ مؤخره ده. نو دغه جمله اسميه ده. او

معني يې دا گرزی" أي طلبونكي د اسرارو د كلام د شارح شرح العقائد! دغه څيراغ ستا په مخ كي ثابته او پروت دی".

سوال: نبراس څه ته ويل كيږی؟

جواب: دغه يو لفظ د سرياني ژبي دی كوم چي په عربي ژبه كي استعماليږی. دغه په كسره سره د نون دی، او معني د دغه څيراغ ده. او جمعه يې "نَبَارِس" راځي.

سوال: "سارى" څه معني لری؟

جواب: دغه د "سراية" څخه دی. او سراية په لغت كي په تِياره كي و تگ كولو ته ويل كيږی. او د غه د باب څخه د "ضرب، يضرب" د ی. // سرَى / سرَى بـ / سَرَى على، يَسْرِي ، اسْرِ ، سُرىً ، سَرَيَانٌ ، سَرْيٌ ، سِرَايَة، فهو سارٍ، والمفعول مَسْريٌّ للمتعدّي. سَرَى اللَّيْلُ : مَضَى وَذَهَبَ ، الفجر آية 4 وَاللَّيْلِ إذا يَسْرِ (قرآن)// [سراية] .س ِ ى َ](ع مص) به شب رفتن) . منتهى الارب) (دهار) (اقرب الموارد) (تاج المصادر بيهقى). || تاثير و اثر كردن چيزى . (آنندراج). || درگذشتن چيزى . (منتهى الارب) (آنندراج)

نِبْرَاسٌ جمع: نَبَارِيسُ[ن ب ر س] . ١ :أَشْعَلَ النِّبْرَاسَ:الْمِصْبَاحَ. ٢ :اتَّخَذَ مِنْهُ نِبْرَاساً اِتَّخَذَهُ قُدْوَةً وَمِثَالاً .(المعجم الغني)

سوال: "ايها السارى" په تركيب كي څه واقع سوی دی؟

جواب: دغه منادی معرفه په الف لام سره ده، او حرفي نداء دلته حذف سوی دی. اصل دا ډول دی" يا ايها السارى". او دغه د اسم فعل "دونک" او دده د مفعول " هذا النبراس" ترمينځ معترض واقع سوی دی.

استعاراتي:

فدونک ايها السارى هذا النبراس": دغه كلام پر دوو استعارو باندی مشتمله دی.

١ : اوله استعاره په لفظ كي د "سارى" تر سره سوېده، بيان د استعاره دا دی چي محشي تشبيه د هغه كس چي هغه طلبونكي د اسرارو د شرح العقائد وی د هغه كس سره وركړېده چي هغه په توره شپه كي تگ كوی. لهذا مشبِه علامه خيالي، مشبَه طالب او مشبه به د شپې تگ كونكي او علاقه د تشبيه حيرانكي ده، لكه څرنگه د شپې تگ كونكي كس و خپل مقصد ته په رسېدو كي پرېشانه وی دغه ډول طالب د اسرارو هم په حصول كي پرېشانه وی، په عبارت كي ذكر مشبه به او مراد مشبه ده نو دغه استعاره مصرحه ده.

۲ : دغه استعاره په لفظ کي د "نبراس" ده. دلته محشي تشبیه د کتاب د نبراس سره ورکړی دي. نو مشبِه علامه خیالي او مشبَه کتاب او مشبه به کتاب او علاقه د تشبیه نور او روښانتیا ده. څرنګه څیراغ روښانتیا لری، او روښانه کونکي دی دغه ډول دغه کتاب هم روښانه کونکي اذهانو لره د طالبانو دی. نو دلته ذکر مشبه به (نبراس) او مراد مشبه (کتاب) ده نو دغه استعاره مصرحه ده.

سوال: آیا دغه استعاره تمثیلیه کېدای سي؟

جواب: هو.

سوال: استعاره تمثیلیه څه ته ویل کیږی؟

جواب: تشبیه د ترکیب د ترکیب سره او د هیأت د هیأت سره ورکول وی. هغه طالب چي طلب د اسرارو د شرح العقائد کوی ددغه هیأت تشبیه یې ورکړی ده د هیأت او حال سره د هغه کس چي د شپې تګ کوی ، نو دلته تشبیه د هیأت د هیأت سره ورکول سوېده نو دغه استعاره تمثیلیه ده.

الاستعارة التمثيلية : استعارة تركيب لتركيب. ///الاستعارة التمثيلية :أن تشبَّه إحدى صورتين مُنتزعتين من أمرين أو أمور بأخرى ، ثم تُدخل المشبه في الصورة المشبه بها مبالغة في التشبيه.

سوال: " کتاب" څه ترکیبي حیثیت لری؟

جواب: دغه خبر د مبتدأ محذوف دی. او اصل عبارت دا ډول دی" هو کتاب".

سوال: دغه جمله کومه جمله ده؟

جواب: دغه جمله استینافیه او بیان د جواب د یو سوال مقدر دی. تقریر د سوال دادی چي دغه کتاب څرنګه نبراس او څیراغ دی نو ده په جواب کي و فرمایل: دغه یو داسي کتاب دی چي په ده کي نور او هدایت لپاره د خلکو دی.

سوال: مکامن څه ته ویل کیږی؟

جواب: مکامن د مکمن جمعه ده.او دغه د باب څخه کَمَن یکمُن څخه دی. او کمون و پټېدو ته ویل کیږی. او مکمن ځای د پټېدو ته ویل کیږی.

كمن: كمَنَ / كَمَنَ في / كمنَ لـ يَكمُن ، كُمُونًا ، فهو كامِن ، والمفعول مكمون فيه: كمن الشَّخصُ / كَمَن الشّخصُ في مكان اختفى وتوارى في مكان لا يَفطن له أحد -: كمن الغيظُ في الصدر . -كمن في الأشجار.مكمَن:(اسم):الجمع : مَكامِنُ

المَكْمَن: اسم مكان من كمَنَ / كمَنَ في / كمَنَ لـ : كمين ؛ موضعُ يُخْتَفى فيه ولا يُفطَن له هنا مكمن الخطر : مصدره حيث يُوجد . هُنَا مَكْمَنُ الْحَقِيقَةِ : جَوْهَرُها ،

سوال: مكامن موصوف او الخفية صفت دى. نو مكمن په مفهوم كي خفت پروت دى نو بيا دى دغه سربېره دى ولي موصوف په خفت سره سو؟

جواب: دغه صفت لپاره د مبالغه راوړل سوى دى يعني هغه ځاى چي ډېر زيات پټ وى، او هر چا ته يې معلومات كېداى نسي.

حاشيه عــــه

مشكل الفاظ:

اوان: دغه د آونة جمعه ده. او دغه په معني سره د وقت دى.

أوان:(اسم):الجمع : آونَةٌ. الأَوَانُ : الحِين. هَذَا أوَانُ البَرْدِ : فَصْلُهُ . لِكُلِّ شَيْءٍ اَوَانُهُ : وَقْتُهُ هذَا هُوَ الأَوَانُ. وَصَلَ بَعْدَ فَوَاتِ الأَوَانِ : الزَّمَنُ الْمُحَدَّدُ يُقَالُ : قَبْلَ أوَانِهِ ، وَفِي أَوَانِهِ ، وَفِي غَيْرِ اَوَانِهِ . الأَوَانُ العِدْلُ. الأَوَانُ العمود.

دعة: دغه مصدر د وَدُعَ يَوْدُعُ دى. او دغه په معني سره د آرامتيا دى.

وَدُعَ:دَعة: (اسم) مصدر ودُعَ:يَعِيشُ فِي دَعَةٍ : فِي رَغْدِ عَيْشٍ ، رَاحَةٍ ، سَكِينَةٍ ./وَدُعَ:(فعل): وَدُعَ يَودُع ، دَعَةً ووَداعةً ، فهو وادع ووَديع./ ودُع الشَّخصُ : سكن واستقرّ واطمأنّ. /ودُع الشَّخصُ : ترفَّه.

جادة: دغه په تشديد سره د دال په معني سره غټي لاري دى.// جادة:(اسم):الجمع : جادَّات و جوادّ ./ الجادَّة : وَسَطُ الطريق إِيَّاكُمْ وَالتَعْرِيسَ عَلَى جَوادِّ الطَّرِيقِ ./ الجادَّة : الطريق الأعظم الذي يجمع الطُّرق. صيغة المؤنّث لفاعل جَدَّ . خرَج عن الجادَّة : أخطأ ، انحرف عن الحقّ والصواب.// جادّ:(اسم).

ايجاز: خبره لنډول.//

أوجزَ / أوجزَ في يُوجز ، إيجازًا ، فهو مُوجِز ، والمفعول مُوجَز – للمتعدِّي/ أَوْجَزَ في الأمر : اسرع فيه ولم يُطِل./ أَوْجَزَ كلامَه ، وفي كلامه : قلَّلهُ واختصره /. أَوْجَزَ العطيةَ : قلَّلها./ اوْجَزَ الكَلامَ : قَلَّ وَكَانَ بَليغاً ./ اوْجَزَ فِكْرَةَ الكِتَابِ : لَخَّصَهَا./ زاوية الفم . 2 – غز :جماعة من الترك. //اللغز :اللغز اليربوع أجحارهُ : لَغَزَها و اللغزَ كلامَه ، وفيه : عَمَّى مُرادَهُ وأضمره على خلاف ما أظهره . ويقال : ألغز في يمينه : دَلَّس فيها على المحلوف له. (المعجم الوسيط)

تعمية: پوټول، او ددغه ځخه مُعَمى د شعر هم ده (د شعر هغه حصه چي د هغې مقصودى معني پټه وى). او اصل دا اخيستل سوى ددې قول ځخه دى، عربو به ويل "عمى الامر" دغه به يې هغه وخت وايي چي يو شي به پټ او مقصد به يې معلوم نه وو.

عَمّٰى(فعل):عمّى يعمّي ، عَمِّ ، تعمية ، فهو مُعمٍّ ، والمفعول مُعمًّى ///عمَّى الشَّخصَ : أعماه ، أفقده بصرَه ، صيَّره أعمى /عمّى العقلَ والتَّفكيرَ : جعله غير قادر على التَّميز والإدراك//عمَّى عليه الكلامَ : أخفاه ولبَّسه وجعله غير واضح يَصعُب فهمُه وإدراكه عَمّٰى كَلاَمَهُ : جَعَلَهُ غَامِضاً .

تعمية [.تَ یَ] (ع مص (پوشیده کردن . (تاج المصادر بیهقی) (زوزنی) (دهار). پوشانیدن . (ترجمان جرجانی ترتیب عادل بن علی). پوشیدن : عمی معنی البیت تعمیة؛ پوشید آن را) .منتهی الارب) (ناظم الاطباء). پوشیدن چیزی را و بمعنی معما گفتن ... مجاز است . (غیاث اللغات) (آنندراج). پوشیدن معنی بیت را و معما در شعر از آنست . (از اقرب الموارد). ۱۱ کور کردن . (تاج المصادر بیهقی) (زوزنی) (ترجمان جرجانی ترتیب عادل بن علی). کور ساختن . (منتهی الارب) (ناظم الاطباء). کور گردانیدن . (از اقرب الموارد). نابینا کردن . (غیاث اللغات : (کسانی که با اسماعیل انتساب میکردند، گفتند اسماعیل نمرده بود و اظهار مرگ او کردند تعمیه ٔ مردم را. (جهانگ

حمتُ: دغه صیغه د متکلم په معني سره پر يو شي د ګرزېدلو ثخه دی. او دغه دي قبيلې ثخه دی "حام الطائر حول الشيء" يعني مرغه پر يو شي راوګرزېدی./// حَمىَ:حامَ :(فعل): حامَ / حامَ على يَحوم ، حُمْ ، حَوْمًا و حَوَمانًا ، فهو حائم ، و المفعول محوم عليه/// يَحومُ حَوْلَ العِمارَةِ : يَدورُ بِها // يَحومُ حَوْلَ السُّؤالِ : لَمْ يُجِبْ عَنْهُ مُباشَرَةً ، اِقْتَرَبَ مِنْهُ ///حامَ الطَّائِرُ على البَيْتِ : دارَ ، حَوَّمَ.

رمت: په معني سره د طلبولو او قصدولو ته ويل کېږی، او دغه عطف پر "حمت" دی.

رامَ يَروم ، رُمْ ، رَوْمًا ، فهو رائم ، والمفعول مَرُوم: رام الشَّيءَ طلَبه ، رغِب فيه ، أراده ورجاه :- لقد كان يَرُوم الفوز بالمرتبة الأولى ، من رام الظَّفَر غالب الشِّدَّة والخطر: كُلُّ شيء على ما يُرام : على أحسن ما يُرجى ويُتوقع ويُنتظر.

سوال: شين ثخه مراد ثه دی؟

جواب: هغه مسائلي چي هغه مدلي وي، يعني چي ددوی اثبات په دلائلو تر سره سوی وی. يا شين د هغه حروفو ثخه عبارت دي کوم چي نقطه لرونکي وی. په دغه صورت کي ذکر خاص (شين يو حرف د نقطه لرونکو حروفو ثخه دی. نو نقطه لرونکي حروف عام او شين خاص او يو ددغه حروفو ثخه دي) او مراد عام (مطلق نقطه لرونکي حروف) دي.

سوال: السين" ثخه ثه مراد دی؟

جواب: هغه مسائلي چي هغه د دلائلو ثخه خالي وي. يا هغه حروف کوم چي د نقطه ثخه خالي وي. په دغه صورت کي ذکر خاص (سين) او مراد عام (هغه حروف چي د نقطو ثخه خالي وي) دی.

سوال: په دغه کلام کي "الحقته الى خزانة من" ثه ته اشاره تر سره سوېده؟

جواب: په دغه کي اشاره و دې خبرې ته ده چي په خزانه کي د ممدوح نور هم ډېر نفيس او د خونده ډک کتابونه پراته دي. او دغه کتاب د هغو کتابو د ملحقاتو څخه دی.

سوال: په بعضو نسخو کي دا غه عبارت "اتحفته الى خزانة من" راغلي دی، آيا دغه صحت لری؟

جواب: نه، دغه نسخه د ناسخ ده، ځکه د "اتحفت" معني ده تحفه ورکول. او تحفه ورکول و انسان ته کيږی نه و خزانه ته، او دغه ډول "اتحفت" متعدی په باء سره وی نه پخپله (دا ډول اتحفتُ به الى خزانة من") او حال دا چي دلته پخپله متعدی کرزېدلي دي.

عبارت

الحقته الي خزانة من لا مثل له في العلي و له المثل الاعلي الصاحب الاعظم.

ترجمه

نو ما دغه کتاب و خزانې ته د هغه چا وړاندی کړي کوم چي په صفاتو عاليو کي خپل مثل (د خپلي زمانې د وزيرانو څخه) نه لری. او دی د عالي صفاتو خاوند دي. ستر وزير دي، او صاحب د دستور دي. دروازه دده کعبه لپاره د حاجتونو (د خلکو) ده. هره جوره لاره دده و طرف ته مېل (يعني راغلېدې) کوي. او ده ته مخان د امېدونو د هر لری نبار څخه مخامخ کيږی. د وزيرانو تاجونه دده پر ککری فخر کوي. د امارت جامې دده پر قد او قامت ناز (فخر) کوي. ورکونکي د نعمتو دي. د نېکانو او فضيلت د خاوندانو تربيت کونکي دي. د علماؤ او د علم د لاسونو نيونکي دي. د شريعت د بيرغونو او علاماتو پورته کونکي دي. جمعه کونکي د هغه اخلاقو دي چي پر کوم فخر تر سره کيږی. دا ول څخه بيا تر آخره پورې د مشرې کولو د قوانينو جمعه کونکي دي. د انساني نوعي د مقاماتو څخه آخرني مرتبه دده د تېز طبعيت ده. دده د بلېدونکي ذهن آخری مرتبه د انساني نوعي د طاقت څخه وتلې ده بلکه د حد څخه د امکان وتلې ده.

حل الحواشي

د مشکلو الفاظو معناګاني

العلي: اوچت. عزت. شرف.

سوال: دغه لفظ د على په الف ممدوه او که په الفِ مقصوره سرہ دی؟

جواب: دلته دواړه احتماله کېدای سي.

١: په الفِ مقصوره سره: په دغه صورت کي عين په ضمه سره دي يعني عُلا (شرافت).

عُلاً: (اسم) عُلا . عُلَى // العُلاَ : الرفعةُ والشَّرَفُ العُلاَ : جمعُ العُلْيا

۲: الفِ ممدوده: په دغه صورت کي به عين په فتحه سره وی يعني عَلاءَ(او چتوالي).

عَلاء: (اسم).مصدر عليَ //عَليَ: (فعل): عليَ يَعلَى ، اعْلَ ، عَلاءً ، فهو عليّ// عَليَ النَّهَارُ : اِرْتَفَعَ عَليَ في الْمَجْدِ وَالْمَكَارِمِ : اِرْتَفَعَ ؛ شَرُفَ. العَلاءُ : الرِّفعة والشَّرَف

مثل: دغه په فتحه سره د ميم او فتحه سره د ثاء (المثلثة يعني دغه ثاء ده کوم چي درې ټکي لري، تاء نه ده کوم چي دوه ټکي لری). او دغه د صفت صيغه ده. او دغه ددې الهي قول څخه راخيستل سوی دی " وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (الروم:27) ".

صاحب: وزير، د پاچا ملګری.

صاحِب: (اسم) الجمع : أصحاب و صَحابة و صِحاب و صَحْب و صُحْبَة ، المؤنث : صاحبة ، و الجمع للمؤنث : صاحِبات و صَواحِبُ الصَّاحِبُ : المرافق صاحِبُ الشَّيء : مالِكه صاحب الدَّار / المصنع ، الصَّاحِبُ : القائم على الشيء صَاحِبُ الصَّعَادَةِ : السَّفِيرُ.

سوال: وزير ته ولي "صاحب" ويل کيږی؟

جواب: ځکه "صاحب" و ملګری ته وَيل کيږی، دغه ډول د پاچاهي په کارو تر سره کولو کي د پاچا ملګری وي.

دُستور: دغه يو فارسي لفظ او په عربي کي استعمال سوی دی، هر هغه ستر وزير چي دده وليکل سوی قانون ته د خلکو په احوال کي رجوع کړل کيږی. او د خلکو احوال ددغه ليکل سوی قانون موافق حل کيږی. او دستور په اصل کي هغه کتاب دي په کوم کي چي قوانين او ضوابط جمعه سوی وي.(كذا في القطبي ۱۰/ح۶)

يطوی: دغه د مجهول صيغه ده او دغه د طي څخه ده. او دغه راټولو ته ويل کيږی. او دغه د باب څخه د ضرب، يضرب دی.

فج: په فتحه سره د فاء او تشديد سره د جيم د غرو تر مينځ پراخي لاری ته ويل کيږی.

العميق: ژوَر، او دغه د ښاه و تل ته ويل کيږی. او فج د دوو غرو ترمينځ خلاص او پراخ ځای ته ويل کيږی.

سوال: دلته محشي د فج په راوړلو کي و څه ته اشاره تر سره کړېده؟

جواب: په دې کي اشاره و دې خبری ته ده چي ده ته راتلونکي خلک (کوم چي پر مشکلو او سختو لاری باندی راتلل، او په راتلو کي د مشکلاتو سره مخامخ کېدل) ډېر زيات وه داډول چي دوی د ومره

زيات ول چي دوی پر کوشني لار نسول تلای، بلکه دوی د ډېر والي په وجه پر پراخي لاری باندی تلل.

يستقبل: راهنما کېدل، مخامخ کېدل، مخکي کېدل. امال د امل جمعه ده په معني سره د اميد دی.

سوال: دلته محشي خيالي اميد لرونکي خلکو باندی د اميد اطلاق وکړي. لهذا دوی په اميد سره و نومول سول. نو دوی پخپله اميد نه ول بلکه اميد لرونکي ول، نو دلته محشي ولي ددوی څخه تعبير په اميد سره تر سره کړي؟

جواب: اميد لرل دوه ډول دی.

۱: د مثال په توګه د يو کس څخه ته د يو شي تر لاسه کولو اميد لرې. مګر ورسته تاته معلومه سي چي دغه شي دده څخه تر لاسه کېدای نسي، نو هغه ستا اميد د مينځه لاړسي.

۲: د يو داسي کس څخه ته اميد لرې، چي هغه ستا اميد نه ردوی بلکه هغه د خپل اخلاقو او سخاوت د وجي پر ځای کوي. په دغه صورت کي ستا يقين وی چي دغه اميد پر ځای کيږی.

په دغه دوم صوړت کي د اميد کونکي کس څخه تعبير په اميد سره وسيْ چي اشاره و دې خبری ته تر سره سي چي دغه اميد د اميد کونکو سره لازم دي. ګواکي دوی پخپله اميد دي.

السحيق: لری.// باهت: دغه د مباهاة څخه دی. او مباهاة و فخر کولو ته ويل کيږی. تيجان د تاج جمعه ده. هامة چي جمعه يې هام راځي، دغه و سر او ګګری ته ويل کيږی. حلل د حُلة جمعه ده هر هغه جوړا چي قميص او پرتوګ دواړه لری. بعضو بيا ويلي دي چي هر هغه پرتوګ او پټو ته ويل کيږی د کوم چي رنګ يو وي.(حواشي البخاری).نوال: ورکړه. برقع: چادری.پنداشتن: ګمان کول. اوج: لوړ. زاخر: ډک.حائز: جمعه کونکي. نقاد: جيد. مدرجة: درجه. صيت: آواز، شهرت، ښه ذکر.عي: ګونګي.لَسِناً: ژَبور.ثاقب: صفا، روښانه. طيف: راتګ. فرد: بې مثاله.خيال: هر هغه صورت چي د خوب په مهال ليدل کيږی. وزير: هغه کس چي د پاچا معاونت او کومک کوي. وزير د وِزر څخه اخيستل سوی دی، او وزر پورته کولو ته ويل کيږی. دغه ډول وزير هم د پاچا پيټي او بوجه پورته کوی. او د پاچا په کارونو کي دده کومک تر سره کوی.(كذا في الجلالين)

استعارات

باهت تيجان الوزارة بالهامة:

دلته محشي خيالي رحمه الله د تيجان او حلل تشبيه د هغه خلکو سره ورکړې ده کوم چي د خپلو کمالاتو په وجه فخر کونکي وي. نو مشبِه محشي، مشبَه تيجان او حلل او مشبه به فخر کونکي خلک دي، او علاقه د تشبيه کمالات دي لکه څه ډول دغه خلک کمالات لرونکي دي دغه ډول تيجان هم کمال لرونکي وي. نو دلته ذکر مشبَه (تيجان) او مراد هم دغه مشبه ده دغه مکنيه ده. او لازم (فخر) د مشبه به (فخر کونکي خلک) مشبه (تيجان) لره ثابته ګرزېدلي دي دغه استعاره تخيليه ده.

سوال: مقصود د محشي په دغه عبارت سره څه دی؟

جواب: چي هر يو د وزارت او مشرتوب څخه پخپل محل کي واقع سوی دي داډول چي څه ډول ځای او څه ډول کس ددوی لپاره مناسب وو په هغه کي دوی وجود پيدا کړي دي. او دوی دواړه په دغه کس سره و کمال ته رسېدلي دي.

سوال: په دغه پاسني عبارت کي محشي خيالي رحمه الله تيجان او حلل دواړه د جمعي په صيغو سره راوړي دي نه د مفرد په صيغه سره په دې کي ده کوم شي ته اشاره کړې ده؟

جواب: اشاره و دې خبره ده چي د وزارت او د امارت چي څومره طريقې او مراتبي وې هغه ټولو لره دی جمعه کونکي وو. لهذا هر مرتبې لره يو تاج او جامه وي نو چي څرنګه دی ټولو مراتبو لره يو ځای کونکي او لرونکي وو ، په دغه وجه تاج او جامه په صيغه سره د جمعي راوړل سوه.

سوال: ولي و څه ته ويل کيږی، او پر کوم وزن راغلي دي؟

جواب: دغه د باب څخه د حسِبَ يحسَب دی، او دغه د ولايت څخه دی.

سوال: ولايت دوه ډوله استعماليږی.

۱: ولايت په معني سره د يو شي د قائمولو دی. په دغه صورت کي فتحه د واو (وَلي) فصيح لغت دی او کسره د واو (وِلي) جواز لری. په دغه صورت کي صيغه د فاعل پر وزن د فاعل (والٍ) راځي.

ویل کیږی "ولیتُ الامرء، و علیه ولایةٌ، و انا والٍ" یعني ما دغه شي قائم کړي. او زه دده د کړني مالک سوم.

۲: ولایت په معني سره د نصرت او کومک کولو او محبت استعمالیږی، دغه وخت کسره د واو (ولي) فصیح لغت دی. او فتحه د واو روا ده. فاعل دد غه څخه پر وزن د فعیل یعني وليّ راځي د پاسني بیان د لیدلو څخه ورسته خلاصه داده چي دلته مناسبه اوله معني د ولایت ده، ځکه دلته مفعول دده ایادی راغلي دي. معني دا کېدای نسي چي دی د نعمتونو کومک کونکي یا د هغو سره محبت کونکي دي بلکه معني داده چي دی ورکونکي او تصرف کونکي او قائمو نکي د نعمتونو دي، لهذا د محشي رحمه الله لپاره داسي وېنا تر سره کول "والي الایادی" په کاره وه؟

جواب: د ولي" په اوله معني سره" راتګ پر وزن د فعیل صحت لری،عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار القاضي عضد الدین الإیجي په شرح المواقف کي ددې الهي قول په تفصیل کي "لله اسماء الحسنی" کړېده. دده د خبری خلاصه داده: وَلِيٌّ چا ویلي دي چي دغه په معني سره د متولي الامر او قائم بالامر دی. او په مصباح کي راغلي دي چي ولي پر وزن د فعیل په معني سره د فاعل دی. او ددې قول څخه "وَلِيُّه اذا اقام به" اخیستل سوی دی. لهذا فاعل د ولایت څخه "په اوله معني سره"پر وزن د فعیل هم راتلای سي.

مصدر وَلى وَلِيَ.دَارُهُ وَلْيُ دَارِي : قَرِيبَةٌ مِنْهَا. وَلِيَ:(فعل).ولِيَ / ولِيَ على يَلِي ، لِ / لِهْ ، وِلايةٌ ووَلايةٌ ، فهو والٍ ، والمفعول مَوْلِيّ ولِي البلَدَ : حكمه وتسلَّط عليه.ولِي فلانًا : أحبَّه. ولِي الشَّيءَ / ولِي على الشَّيء : مَلَك أمرَه وقام به. /// ولِي فلانًا / ولِي على فلان : نَصَره. وَلِيّ:(اسم).الجمع، وليُّون و اولياء ، المؤنث : وليّة ، و الجمع للمؤنث : ولايا.الوَلِيُّ: النَّصيرُ. اللهُ وليُّك:حافظك .وَلِيٌّ صَالِحٌ: عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ الرَّجُلُ الْمَعْرُوفُ بِسِيرَتِهِ الْمُسْتَقِيمَةِ وَعِبَادَتِهِ وَسُلُوكِهِ ، وَهُوَ مَا يُقَابِلُ الْقِدِّيسَ عِنْدَ الْمَسِيحِيِّينَ.

ایادی: دغه د ید جمعه ده په معني سره د لاس دی. او دلته مراد نعمتونه دي.

سوال: په دغه صورت کي د "النعم" راتګ څه حیثیت لری؟

جواب: دغه عطف نفسیر لپاره د "الایادی" دی.

استعارات

دلته محشي خیالي رحمه الله هیأت او حالت د تربیت د علماؤ او دغه ډول د علومو عامول او د ضائع کېدلو څخه د ژغورلو تشبیه د هیأت سره د هغه چا ورکړې ده کوم چي غوزارېدونکي

کس تر لاس و نسي. او په کډي کي د لوېدلو څخه يې و ژغوری. نو د محشي رحمه الله دغه قول"آخذ ايدی العلماء الخ "استعاره تمثيليه ده.

الالوية: دغه لِواء په کسره سره د لام په الفِ ممدوده سره و واړه بېرغ او جهنډې ته ويل کيږی. او دغه ته بيرق هم په عربي ژبه کي ويل کيږی.

سوال: علامه عبدالحکيم رحمه الله فرمايي: محشي خيالي رحمه الله لواء پر ځای د علم راوړی. په دغه راوړلو کي اشاره و دې خبری ته ده چي ممدوح د شريعت ستر او واړه د ټولو مراسمو ژوندی کول او پر مخ بېول تر سره کړي وه نو دغه اشاره څهډول تر سره سوېده؟

جواب: داډول: د صيغرة څخه هغه شيان مراد دي چي د هغو پرېښول روا وی. او کبيرة څخه هغه شيان مراد دي چي د هغو پرېښول روا نه وی بلکه کول يې لازم او واجب وی. او په دې خبری کي شک نسته چي څه وخت يو امير او پاچا د وړو او صغيرو شيانو په کونه او تر سره کولو کي جدی وي. او د هغه غم خوردني کوي او خيال يې د کولو ساتي نو دلته په طريقه اولي سره دا خبره معلوميږی چي دغه امير د کبيرو او سترو شيانو په کولو کي ډېر زيات جِدی او خيال ساتونکي وي. او دغه ډول دا هم کېدای سي چي کبير او ستر شيان مخکي تر امير او پاچا د راتګ اوچت سوی او غم يې خوړل سوی وو او څه وخت چي دغه امير راغلي نو ده د صغيرو او کوشني شيانو خيال و ساتي او هغه ته يې اوچتوالي ور ملګری کړي.

الرسوم: دغه د رسم جمعه ده په معني سره د علامت دی.

سوال: الرسوم دلته څه حيثيت لری؟

جواب: ۱: دغه عطف تفسير لپاره الوية دی.

۲: د اول (الوية) څخه مراد شعائر د اسلام دي. او د المرسوم څخه مراد پرته د شعائرو څخه نور احکام دي.

الحائز: دغه فاعل د جاز ، يحوز څخه دی. يو ځای کول. ///حاز / حازَ على يَحور ، حُزْ ، حَوْزًا وحِيازَةً ، فهو حائز ، والمفعول محوز حازَتِ الْمَرْأَةُ طِفْلَها إلى صَدْرِها : ضَمَّتْهُ إِلَيْها حازتْ آراؤُهُ إعْجابَ الحاضِرِينَ : نالَتْ حاز الشَّيءَ / حاز على الشَّيء ضمّه وملكه ، حصل عليه وناله حاز عقارًا / مالاً ، حاز الأرضَ : أعلمها وأحيا حدودَها ، ،

مآثر: دغه د مَأثُرة جمعه ده. او دغه پر وزن د مَفعُلَة دی. دغه په فتحه سره د ثاء او دغه ډول په ضمه سره کېدای سي (مأثر، مأثر). باعث د عزت کارونه او صفتونه. هغه کړني چي په هغه سره و انسان ته عزت تر لاسه کيږی.

سوال: مأثر د اثر څخه دی. اثر بقية الشيء و پاته سوی حصې ته د شي و يل کيږی. او دغه ډول اثر و روايت کولو ته ويل کيږی نو دغه اسبابو ته د عزت ولي مأثر ويل کيږی؟

جواب: څرنگه اثر و روايت کولو ته ويل کيږی دغه ډول دغه اسباب د عزت هم ددوی روايت تر سره کيږی او د هری زمانې خلک د هغه مخکني زمانې څخه د دغه صفاتو او اسبابو روايت ، بيانونه او تذکره د يو د بل سره کوي. د مثال په توگه موږ د اصحابو رضوان الله اجمعين د صفاتو بيانونه او تذکره کوو نو دغه صفات ته مأثر ويل کيږی ځکه ددوی روايت بيانونه او تذکره تر سره کيږی.

مآثِر: (اسم) جمع مأثُرة أعمال خيّرة ، مكارم متوارثة ، أفعال حميدة صاحب مآثِر حميدة في الجمعيّة ،: من مآثِر هذا العالم الجليل النزاهة والصدق.//// ويقال إن المأثُرة مَفعُلة من هذا يعني المكرمة وإنما أخذت من هذا لأنها يأثُرها قَرْنٌ عن قرن أي يتحدثون بها وفي حديث عليّ كرّم الله وجهه ولَستُ بمأثور في ديني أي لست ممن يُؤثَرُ عني شرّ وتهمة في ديني فيكون قد وضع المأثور مَوْضع المأثور عنه وروي هذا الحديث بالباء الموحدة وقد تقدم وأُثْرَةُ العِلْمِ وأَثَرَته وأثارَتُه بقية منه تُؤثَرُ أي تروى وتذكر وقرئ..... وَالأُثْرَة والمأثَرَة والمأثُرة بفتح الثاء وضمها المكرمة لأنها تُؤثر أي تذكر ويأثُرها قرن عن قرن يتحدثون بها.(لسان العرب)

المفاخر: دغه په فتحه سره د خاء او ضمه سره راځي(مفخَرة او مفخُرة). هر هغه شي چي په هغه سره فخر تر سره کيږی. مفاخر او مأثر د مصداق په اعتبار سره يو دي ، لهذا په دغه لفظ سره تکرار د مأثر راغلي ، مگر لفظ يو نه دي (يعني يو مأثر او دوم مفاخر دی). او دا هم کېدای سي چي د مکارم څخه هغه اخلاق او ښه صفات مراد وي چي ممدوح په خپل محنت سره تر لاسه کړي وي. او د مفاخر څخه هغه ښه صفات مراد سي کوم چي ده ته په ميراث پاته سوی وي دا ډول چي ددوی د نسب او قوم دغه صفات لرل. لکه ويل کيږی "فخرتُه، افخرتُه اذا كنتَ اكرم منه" يعني زه پر ده د پلار په حيث ښه يم. او زه تر ده د پلار په وجه افضله يم.

مفخَر: (اسم) الجمع : مَفاخِرُ المَفخَرُ ، والمَفخَرَةُ : ما فُخِرَ به.

سوال: بالاول و الاخر" څخه څه مراد دی؟

جواب: دغه بدل د "رياسات" څخه دی.

سوال: په "الاول، الاخر" کي الف لام د څه لپاره دی؟

جواب: دغه بدل د ضمير څخه دی کوم چي په حقيقت کي مضاف اليه لپاره ددوی وو. اصل عبارت داډول دي "اولها و آخرها"يعني هغه اولني او اخرني رياسات. نو معني داسوه:

۱: دهغه خطي چي دی په کي وزير وو د هغه دټولو رياساتو د شروع څخه بيا تر آخره پوری دی مشر او چلونکي وو.

۲: ممدوح د اول څخه بيا تر آخره پوری د رياست او پاچاهي د امورو يو ځای کونکي دی.

مدارج: دغه د مدرجة جمعه ده په معني سره د لاری، مسلک او مذهب دی./// مدرج ،جمعه مدارج:۱:مدرج : مذهب ، مسلك.۲: مدرج : أرض في المطار مسواة تدرج فيها الطائرة عند هبوطها أو إقلاعها.۳. مد رج:كتاب مطوي. درجَ يُدرج ، إدراجًا ، فهو مُدرِج ، والمفعول مُدرَج أدرج الشَّيءَ في الشَّيءِ ضَمَّنه إيّاه وأدْخله في ثنايا ، ه أَدْرَجَ أَوْرَاقَهُ : طَوَاهَا ، لَفَّهَا.

نقّاد: بروزن فعال د مبالغي صيغه ده. او دغه ددي قول څخه د عربو "نقدتُ الدراهم اذا اخرجتَ منها الضيف"يعني ما د دراهمو څخه هغه کوټه لری کړل.///نقّاد: (اسم) نَقَّادٌ مُخترِفٌ : مَنْ يَنْقُدُ الدَّرَاهِمَ نَقَّادُ الغَنَم : رَاعِيهَا أَوْ صَاحِبُهَا صيغة مبالغة من نقَدَ.

المعارج: جمعه د مَعرج په معني سره د مَصعد يعني ځای د ختولو دي. او ددي قول څخه دی "عرج في الدرجة"يعني ترقي يې وکړه./// معارج : مصاعِد و مَراقي و دَرَجا من فضّة.

وقاد:زيرک. ډېر بليدونکي. او دغه د باب څخه د ضربا يضرب دی.///وقَدَ يقِد ، قِدْ ، قِدَةً ووَقْدًا ووَقَدانًا ووُقُودًا ، فهو واقد وقَدتِ النَّارُ : اشتعلت// وَقّاد:(اسم)صيغة مبالغة من وقَدَ:كوكَبٌ وقّادٌ الوَقّادُ: مَن يُوقِدُ النار. الوَقَّادُ:مَن يقدِّم الوَقودَ إلى القاطرة ونحوها. الوَقَّادُ:مَن يُشعِلُ المصابيحَ.

الطوق: وړغندی.طاقت، د يو سړی وس.

اغراق: يعني ملاخيالي په تعريف کي د ممدوح ددغه الفاظ په ويولو سره "خارج عن حد البشر" غرق سوی دی، او زيات اضافه يې تر سره کړېده

طَوْقٌ:جمعه أَطْوَاقٌ (ط و ق).۱ :هَذَا العَمَلُ طَوْقُ طَاقَتِهِ : عَلَى قَدْرِ طاقَتِهِ. طاق - يطوق ، طوقا وطاقة. طاق الشيء : قدر عليه.

دلالة: لاربنوول./// دَلّ :دل، يَدل ، دلالة ودلالة ودلولة ودليلى. دل على الشيء أو إليه : أرشد إليه وهدى

صيت: ښه ياد چي په خلکو کي د يو چا تر سره کيږی. دغه په اصل کي صِوْت وو، بيا واو ما قبل مكسور په ياء سره بدل سو. نو صِيت جوړ سو.

سوال: صِيت ولي په کسره سره صاد بناء سوی دي؟

جواب: داسي ښکاری چي واضع دغه لفظ په کسره سره د صاد ددې لپاره وضعه کړي چي د صوت په معني سره د آواز او صوت په معني سره د شهرت او ښه ذکر تر مينځ فرق راسي. لهذا په فتحه سره د واو په معني سره د آواز دی او په کسره سره د صاد په معني سره د شهرت دی.

صِيت:(ص و ت): رَجُلٌ ذَائِعُ الصِّيتِ :مَشْهُورٌ ، لَهُ ذِكْرٌ حَسَنٌ .ذَهَبَ صِيتُهُ بَيْنَ النَّاسِ.

ما خيل: **سوال:** دلته "ما" کومه يو ده، مصدريه، موصوله، نافيه او که کومه بل يو ده؟

جواب: دغه ما نافيه ده.

خيل: خيال کول. په خيال کي راګرزېدل. السامي: دغه د سمو څخه اسمِ فاعل دی او دغه و علو او لوړوالي ته ويل کيږی. ناظور: دغه مبالغه په صفت کي د منظور ده، يعني کوم وزيران چي د هغو سره ديوان وجود لری د هغو لپاره دی منظور وو. او هغو د همېش لپاره دده د حکم انتظار کوي چي دی و هغو ته حکم ورکړي او هغه دده د حکم اجراء وکړي.

سامى يُسامي ، سامٍ ، مُساماةً ، فهو مسامٍ ، والمفعول مُسامً.سَامَى أَتْرَابَهُ : فَاخَرَهُمْ ، بَارَاهُمْ.

ناظور:(اسم): الجمع : نَوَاظِيرُ.النَّاظُورُ : النَّاطُور. النَّاظُورُ : سَيِّدُ القوم .النَّاظُورُ :آلَةُ النَّظَرِ الْمُقَرِّبَةِ لِلأَشْيَاءِ ،مِنْظارٌ.

ديوان: دغه په حذف سره د مضاف دی، اصل داړول دی "صاحب الديوان" او ديوان څخه مراد هغه دفتر دی کوم چي مخکي په شروع کي د حاشيه ذکر سو. په اصل کي ديوان ددې قول څخه دی "دونتُ الكتابَ جمعتُه" يعني ما دغه کتاب جمعه کړي. او ما ددغه کتاب بعضي اجزاء د بعضې نورو سره يو ځای کړه. نو د عبارت معني دا جوړه سوه: وزيرانو د همېش لپاره و ده ته کتل کول. او انتظاريې د هغه شيانو هيستي چي دی د هغه حکم ورته وکړي.

والدِّيوانُ مُجْتَمَع الصحف أبو عبيدة هو فارسي معرب ابن السكيت هو بالكسر لا غير الكسائي بالفتح لغة مولَّدة وقد حكاها سيبويه وقال إنما صحَّت الواو في ديوان وإن كانت بعد الياء ولم تعتل كما اعتلت في سيد لأن الياء في ديوان غير لازمة وانما هو فِعّال من دَوَّنْتُ.(لسان العرب)

بعضو بيا ويلي دي چي ناظورة مبالغه په صفت کي د منظور نه بلکه په صفت کي د ناظر ده. او ناظر و محافظ او ساتونکي ته ويل کيږی.

سوال: په دغه صورت کي هم عبارت بناء بر حذف د مضاف دی؟

جواب: نه، دلته په عبارت كي كوم حذف تر سره سوى نه دى نو دلته د ديوان څخه دفتر مراد دى. نو معني دا جوړيږى: ساتونكي د دفتر.

آصف: دغه علم لپاره د سليمان عليه السلام وو. او دغه عاريتاً لپاره د ممدوح راوړل سوى دى.

سوال: د ممدوح او د آصف چي وزير د سليمان عليه السلام وو تر مينځ د موافقت څه وجه وجود لرى؟

جواب: علاقه د تشبيه ددوى ترمينځ داده چي څرنګه آصف بن برخيا يو ستر وزير د حكم نافذونكي، ښه اخلاق لرونكي او د ښو افعالو ترسره كونكي وو دغه ډول دغه ممدوح دى. نو دلته مشبِه محشي خيالي او مشبَه ممدوح او مشبه به آصف برخيا او علاقه د تشبيه ستر وزير كېدنه ده. نو دلته مشبه به ذكر او مراد مشبه ده دغه استعاره مصرحه ده.

طر: په ضمه سره د طاء او تشديد سره د راء دى او دغه په معني سره د ټولو دى.// طَرّ: (اسم)
الجمع: أطرارٌ الطُّرُّ: الطَّرَفُ الطُّرُّ: الجانِبُ والناحيةُ الطُّرُّ: الحاشيةُ الطُّرُّ: الجماعةُ سَلَّمَ عَلَى الْحَاضِرِينَ طُرّاً: جَمِيعاً.

كفي به برهان حسن خصله: **سوال:** دغه څه تركيبي كيفيت لرى؟

جواب: په "به" كي ضمير راجع و "محمود كېدلو" ته دى. او باء زائده ده او "ه" ضمير فاعل لپاره د "كفي" دى. او "برهان" مفعول لپاره د "كفي" دى. او دا هم روا ده چي برهان فاعل لپاره د "كفي" وى او "به" مفعول لپاره د "كفي" دى. او باء په دغه صورت كي زائده نه ده.

سوال: آيا كوم داسي مثال وجود لرى چي په هغه كي د "كفي" ورسته مدخول د "باء" مفعول او "باء" زائده نه وى؟

جواب: هو، لكه په دې حديث مباركه كي "كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ". اوس په دغه حديث كي "بالمرء" مفعول لپاره د "كفي" او باء زائده نه ده. ان "مصدريه" يحدث فعل، ضمير مستتر فاعل، او باء جار او "كل" مضاف، او "ما" موصوله" او "سمع" فعل ضمير مستتر فاعل، جمله فعليه موصول د صله، دوى دواړه بيا مضاف اليه لپاره د "كل"، مضاف سره د مضاف اليه مجرور لپاره د جار دى. دوى دواړه بيا تعلق د فعل سره لرى، دغه جمله فعليه په تأويل د مصدر فاعل لپاره د "كفي" دى.

سوال: باء په "بكماله" كي د څه لپاره ده؟

جواب: په دغه كي څو احتماله كېداى سي.

۱: باء لپاره د ملابست (مخالطت. او مداخلت) ده. په دغه صورت كي جار سره د مجرور د متعلق حال د حذف سوی مبتدأ "هو" څخه دی. نو اصل عبارت داډول دی "هو متلبساً بكماله بدر كامل في الاوج".

۲: دغه باء لپاره د سببيت هم كېداى سي.

"في الاوج" **سوال:** دغه څه تركيبي كيفيت لری؟

جواب: جار سره د مجرور حال د ضمير څخه د "كامل" دی. دلته حال د ذوالحال څخه د وزن د رعايت ساتولو په وجه مخكي سوی دی.

"بدر" **سوال:** دغه څه تركيبي كيفيت لری؟

جواب: بدر" موصوف او "كامل" صفت دی. او دغه خبر لپاره د حذف سوی مبتدأ "بدر" دی.

سوال: كه چيری باء د ملابست او يا سببيه سي نو تقدير د عبارت څه جوړيږی؟

جواب: د ملابست په صورت كي به تقدير د عبارت داډول وی" هو متلبساً بكماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج. او د سببيت په صورت كي به تقدير د عبارت به دا جوړ سي" هو بسبب كماله بدر كامل حال كون البدر في الاوج.

الزاخر: ډک دی. يوشي چي ډک سي او بيا لوړ ته پورته سي.///زخَرَ / زخَرَ بـ يَزخَر ، زَخْرًا وزُخورًا وزَخِيرًا ، فهو زاخر ، والمفعول مزخور – للمتعدّي. زخر الشّخصُ : جاد بما عنده. زَخَرَ البَحْرُ : اِرْتَفَعَ ماؤُهُ.زَخَرَ النَباتُ :طَالَ. /// زاخر. [خ] (ع ص) دريای بسيار آب و پر. (آنندراج) (دهار) (اقرب الموارد). و بدين معنی است كه گويند: فلان بحر زاخر و بدر زاهر است . (اقرب الموارد) (تاج العروس). || وادی كه آب در آن موج ميزند. (شرفنامهٔ منيری). وادی پهناور كه سيل آن را پر كند و آب آن ارتفاع يابد. (تاج العروس). || مردم كه در جوش و حركت برای جنگ يا سفر باشند. || ديگ جوشان . (اقرب الموارد) (تاج العروس). || دريا. (دهار) (شرفنامهٔ منيری). || اصل نيكو و نامی . شرف بلند. (اقرب الموارد) (منتهی الارب) (آنندراج). || نبات بلند. (اقرب الموارد) (دهار). || آنكه فخريه كند. (اقرب الموارد). || مرد شادمان . (اقرب الموارد) (آنندراج) (منتهی الارب)

النوال: وراكړه.///نالَ / نالَ على / نالَ لـ يَنُول ، نُلْ ، نَوْلاً ونَوَالاً و نَيْلاً ونائِلاً ، فهو نائل ، والمفعول مَنُول و مَنِيل نَالَ مَطْلُوبَهُ : بَلَغَهُ ، أدْرَكَهُ. النَّوَالُ : النَّصِيب والعطاءُ كَثِيرُ النَّوَالِ : كَثِيرُ العَطَاءِ.

متبحر: هغه کس چي په درياب کي د علم جور تللي وي. ستر عالم. // تبحر / تبحر في يتبحر ، تبحُرا ، فهو مُتبحِّر ، والمفعول مُتبحَّر فيه تبحَّرَ العالِمُ في العِلْم : تعمَّقَ وَتوسّعَ فيه /// متبحر. [م ُ ت َ ب ح َ ح ِ] (ع ص) بسيار علم. (آنندراج) (غياث) (ناظم الاطباء). مرد بسيار با علم که در بحر علوم غور کرده و شناوری کرده باشد. (ناظم الاطباء) : فکيف در نظر اعيان حضرت خداوندی عز نصره که مجمع اهل دل است و مرکز علمای متبحر. (گلستان چ فروغی ص 10). سندباد در علوم و فضايل متبحر است. (سندبادنامه ص 62). || بسيارمال. (ناظم الاطباء).

حياله: مقابل، په برابر کي ///حِيالُ : خيطٌ يُشَدُّ من حزام البعير المقدَّم إلى حزامه المؤخَّر الجيالُ : قُبالة الشيء قعد حِيالَه وبحِيالِهِ : بإزائه ظرف بمعنى : إزاء ، تُجاه ، قُبالة / حيالَ الخطر ///حيال. (ع اِ) رشته ای که ميان هر دو تنگ شتر بندند تا تنگی که جانب ران ميباشد بر غلاف نره شتر نيفتد. (منتهی الارب) (اقرب الموارد)(ناظم الاطباء). || دو بازوی چيزی. (منتهی الارب) (ناظم الاطباء). || مقابل. (منتهی الارب). روياروی چيزی. (آنندراج): قعد حياله و بحياله ؛نشست مقابل وی. (منتهی الارب). مقابل و روبروی هر چيز. (ناظم الاطباء). || (مص) آبستن نشدن ناقه بعد از گشن دادن. (منتهی الارب) (اقرب الموارد). و کذلک النخل. (منتهی الارب). || بار دادن خرما در يک سال و بار ندادن در سال ديگر. (اقرب الموارد). رجوع به حوول و حول شود. || (ص) جِ حائل. (منتهی الارب) (ناظم الاطباء). رجوع به حائل شود.

عالَم: ټوله دنيا. معني د عبارت دا جوړيږی "دده حلم د ټولی عالَم د حلم سره برابر دی.

عالَم: (اسم) الجمع : عوالِمُ ، و عالَمُون العَالَمُ : الخلق كله ، وقيل ، كل ما حَواه بطنُ الفلك

سحبان: دغه يو مشهور کس د بني وائل څخه وو. دی ډېر ژبور او فصيح کس وو. په ده سره متلونه په بيان کي بيانيږی. لهذا دده قولونه په معاني کي دليل دي. ///سَحبان: (اسم) السَّحْبَانُ : الجَرَّافُ يجرُفُ كلَّ ما مرَّ به سَحْبَانُ : رجل من وائلٍ مشهور بفصاحتِهِ وبلاغتِه.

عيّ: دغه پر وزن د فعل دی او دغه د عيّ څخه دی. او دغه خلاف د بيان دی. يعني په خبرو کي پاته. عَيّ بروزن فَعَل فعل ماضي او عَيِيّ بروزن فعيل صفت مشبه دی. /// عَيَّ: (فعل) عَيَّ بـ / عَيَّ في عَيِيتُ ، يَعْيا ، اعْيَ ، عِيًّا وعَياءً ، وهو عَيِيٌّ والجمع : أعْيِياء وهو عَيَّان ، وهي عَيَّا والجمع : عَيَايَا ، والمفعول مَعيّ به عَيَّ بأمْرِهِ وَعَنْ أمْرِهِ :: عجز عنه ولم يُطق إحكامه ، أو لم يهتد لوجه مراده عيَّ في كلامه : عجز عنه فلم يستطع بيان مراده منه عَيَّ الأمرَ ، وبالأمرِ : جهله ///عی. [ع َی ی] (ع ص) درمانده در کار. (منتهی الأرب) (آنندراج) (از ناظم الاطباء). شخصی که در کار خود مانده باشد يا به مراد خود راه نيافته و محکم کردن آن نتوانسته باشد. (از اقرب الموارد). عَيّان . عَيَاياء. عَيیّ. رجوع به عيان و عياياء و عيی شود. ج ، ا َعياء (اقرب الموارد) (منتهی الارب)، اعيياء. (منتهی الارب). || درمانده در سخن. (از منتهی الارب) (از آنندراج) (از ناظم الاطباء). کسی که سخن بر او تنگ آمده باشد. (از اقرب الموارد). عَيیّ. رجوع به عيی شود. ج ، ا َعياء، و اعيياء. (منتهی الارب).

معن: په فتحه سره د ميم او په سکون سره د عين، دغه معن ابن زائد شيباني وو. دغه په عربو ډېر زيات سخي وو.

بليغ: د بلوغ څخه دی. او بلوغ رسېدلو ته ويل کيږی او دغه د باب څخه د نصر، ينصر دی.

بَلُغَ: (فعل) بلُغَ يَبلُغ ، بَلاغَةً ، فهو بَليغ بَلُغَ ، يَبْلُغُ ، مصدر بَلاَغَةً بَلُغَ الكَاتِبُ : كَانَ بَلِيغاً ، ايْ فَصُحَ لِسَانُهُ وَحَسُنَ بَيَانُهُ بَلُغَ : فَصُحَ وحَسُن بيانه ، فهو بَلِيغٌ والجمع : بُلغَاء.

افضال: احسان. تدبير: د يو کار و انجام او آخر کار ته کتل. الثاقب: روښانه کونکي.

ثقَبَ 2 يَثقُب ، ثَقْبًا ، فهو ثاقب ، والمفعول مَثقوب :ثقَبَ برميلاً خرقه ، أحدث فيه ثَقْبًا بآلة او مِثقب :- ثَقَب الحائطَ / لوحًا خشبيًّا ، - جَوْرب مثقوب ، - ثقب البطاقة : خرمها .//ثاقبٌ : مُضيءٌ . او مُخرقٌ سورة : الصافات ، آية رقم : 10 المعجم: (التحليل و التفسير المفصل)

سوال: د "يبذل" مفعول ولي راوړل نسو؟

جواب: په نه راوړلو کي يې تعميم فائده کول مقصد وو. که چيری يې يو خاص شي ذکر کړي وای نو بيا تعميم نه راتلي.

سوال: "ليس بممسک" څه حيثيت لری؟

جواب: دغه تأکيد لپاره د "يبذل" دی، ځکه مقصد د دواړو يو دي چي اثبات دده د ستر سخاوت دی.

سوال: دغه تأکيد کېده يې څه رقم دی؟

جواب: دغه کېدل يې بناء بر دې عبارت د محشي "ليس يمسک لفظه" دي.

۱: "لیس يُمْسِکُ لَفظَهُ" يعني دی خپل الفاظ نه منعه کوي. يعني دی د ورکړي حکم جاری کوي. او خپل مأمورينو ته و خلکو ته د ورکړی ورکولو حکم کوي. او په دغه کي کوم بخل نه ترسره کوي.

۲: "ليس يُمْسَکَ لَفظُهُ" يعني دی چي د ورکړي کوم الفاظ ترسره کړي د هغو اجراء ترسره کيږی. او په اجراء کي کومه منعه نه وی. لهذا دده الفاظ د اجراء څخه نه منعه کيږی. لهذا په دغه دواړو صورتونو کي تأکيد داړول دی چي په "يبذل" کي هم د ورکړي خبره ده او په دوم عبارت کي "ليس الخ" کي هم د ورکړي خبره ده.



لَوْ لَمْ يَدُلْ اَلْوَهْمَ صِيتُ جَلَالِهِ *** مَا خِيلَ طِيْفُ خِيَالِ سَامِيْ حَالِهِ.

ترجمه: که چیری د ممدوح مشهوروالي و وهم ته لار رښوول کړي نه وای نو په خوب کي راتلونکي خیال به د ممدوح لوړوالي او اوچتوالي فهمولي نه وای.

ترکیب: "صیت" مضاف او " جلال" مضاف، او "ه" ضمیر مضاف الیه دی. مضاف سره د مضاف الیه مضاف الیه لپاره د "صیت" دی، مضاف سره د مضاف الیه فاعل لپاره د "لم یدل" دی. او "الو هم" مفعول لپاره د "لم یدل" دی.

"ما" نافیه او "خیل" فعل ماضي مجهول دی. "طیف" مضاف ، او "سامي" بیا مضاف و "حال" ته دی. او حال بیا و ضمیر ته د "ه" دی. حال مضاف سره د مضاف الیه مضاف الیه لپاره د "سامي" دی، مضاف سره د مضاف الیه مضاف الیه لپاره د "خیال " دی، مصاف سره د مضاف الیه مضاف الیه لپاره د "طیف" دی. مضاف سره د مضاف الیه نائبِ فاعل لپاره د "خیل" دی. فعل سره د نائبِ فاعل جمله فعلیه ده.

ناظورة الدیوان آصف عصره*** و هو الوزیر الفرد في اقباله.

ترجمه: ممدوح منظور لپاره د دیوان ساتونکي وزیرانو لپاره دي (یا دی ساتونکي او ډېر نظر کونکي په دفتر کي د مملکت او حکومت وو دي لپاره چي د خلکو حقوق محفوظ و ساتل سي). او د خپل وخت آصف وو *** او دی په خپل بخت کي یګانه وو.

ترکیب: "ناظورة" مضاف ، او "الدیوان" مضاف الیه دی. مضاف سره د مضاف الیه خبر لپاره د حذف سوی مبتدأ دی. اصل عبارت داڅول دی "هو ناظورة الدیوان". "و" عاطفه، "هو" مبتدأ، "الوزیر" موصوف، " الفرد" متعلق او "في" جار، " اقبال" مضاف او "ه" ضمیر مضاف الیه دی. مضاف سره د مضاف الیه مجرور لپاره د جار دی. جار سره د مجروره تعلق د "الفرد" سره لری. "الفرد" صفت لپاره د "الوزیر" دی . موصوف سره د صفت خبره لپاره د مبتدأ دی، مبتدأ سره د خبره جمله اسمیه ده.

مَحْمُوْدُ اَهْلُ الْفَضْلِ طَرًا كَاِسْمِهٖ *** وَكَفٰى بِهٖ بُرْهَانُ حُسْنِ خِصَالِهٖ.

ترجمه: ممدوح ستایل سوی د فضیلت د خاوندانو له لوری دي، لکه څه ډول چي دده نوم محمود دی. *** دده ښه اخلاق دده پر محمودیت باندی د دلیل لپاره کفایت کوی.

ترکیب: "محمود"مضاف ، "اهل" دوم مضاف " الفضل" مضاف الیه دی، مضاف سره د مضاف الیه مضاف الیه لپاره د "محمود" دی. "طرأ" په معني سره د جمیعاً دی، حال د اهل الفضل څخه دی. "کاسمه" کي کاف جاره، "اسم" مضاف" او ضمیر د "ه" مضاف الیه دی. مضاف سره د مضاف الیه مجرور لپاره د جار دی، جار سره د مجروره تعلق د "محمود " سره لری. او "محمود" مضاف سره د خپله مضاف الیه خبره لپاره د حذف سوی مبتدأ "هو" دی، مبتدأ سره د خبره د غه جمله اسمیه ده.

"کفي" فعل ، ضمیر د "به" فاعل، او "باء" زائده ده. "برهان" مضاف، " حسن" مضاف، "خصال" مضاف او ضمیر د "ه" مضاف الیه دی، مضاف سره د مضاف الیه ، مضاف الیه لپاره د "حسن" دی، "حسن" مضاف سره د مضاف الیه مضاف الیه لپاره د "برهان" دی. مضاف سره د مضاف الیه مفعول لپاره د "کفي" دی. " کفي" فعل سره د فاعل او مفعوله جمله فعلیه ده.

بِكَمَالِهِ فِيْ الْأَوْجِ بَدْرٌ كَامِلٌ *** بَحْرٌ مُحِيْطٌ زَاخِرٌ بِنَوَالِهِ.

ترجمه: ممدوح د خپل کمال په سبب د څورلسم سپوږمي ده په داسي حال کي چي دغه سپوږمي په اوج (یعني چي دغه سپوږمي د خپلو مراتبو څخه په هغه لوړه مرتبه او درجه کي وي) کي وی. **یا** دغه ممدوح په داسي حال کي چي دی ملګری سره د خپله کمال وي د څورلسم سپوږمي ده په داسي حال کي چي دا په هغه ترټولو اوچته مرتبه کي وی.

دی یو داسي دریاب دی چي هغه ډک پخپلو ورکړو سره وي. یا ممدوح په داسي حال کي چي دی ملګری د ورکړو سره وي ډک دریاب دی.

ترکیب: "بکماله" ،"باء" جار" کمال" مضاف او ضمیر د "ه" مضاف الیه دی، مضاف سره د مضاف الیه مجرور لپاره د جار دی او جار سره د مجروره (که چیری "باء" سببیه سي) تعلق د "کامل" سره لری. "بدر" موصوف" کامل" صیغه مشتقي ، ضمیر د "هو" مستتر فاعل ذوالحال او "في" جار، او "الاوج" مجرور دی. جار سره د مجروره په اعتبار د متعلق حال دی. ذوالحال سره د حاله ، فاعل لپاره د "کامل" دی. کامل سره د خپله فاعله شبهي جمله خبر لپاره د حذف سوی "هو" مبتدأ لپاره دی. مبتدأ سره د خبره جمله اسمیه ده.

"بحر" موصوف "محیط" اول صفت، او "زاخر" دوم صفت، او "باء" جار "نوال" مضاف. او ضمیر د "ه" مضاف الیه دی. مضاف سره د مضاف الیه مجرور لپاره د جار دی. جار سره د مجروره تعلق د "زاخر" سره لری. زاخر سره د خپل متعلقه سره د خپله فاعله، شبهي جمله صفت لپاره بحر دی.

"بحر" موصوف سره د خپلو دوو صفتونو خبر لپاره د حذف سوی مبتدأ "هو" دی.

فِيْ كُلِّ عِلْمٍ عَالِمٌ مُتَبَحِّرٌ *** فِيْ فَنِّ حِلْمٍ عَالِمٌ بِحِيَالِهِ

ترجمه: ممدوح په هر قسم کي د علومو متبحر عالم دی (یعني د جَوَر او پراخ علم مالک دي) ځو مره حلم او بردباری په ټوله عالم او کائناتو کي وجود لری هغه ټوله په ممدوح کي وجود لری.

ترکیب: "في" جار، "کل" مضاف، "علم" مضاف الیه، مضاف سره د مضاف الیه مجرور لپاره د جار دی. جار سره د مجرور تعلق د "متبحر" سره لری. "عالم" موصوف "متبحر" صیغه مشتق، ضمیر یې فاعل دی، اسم فاعل سره د فاعله سره د خپله متعلقه شبهي جمله صفت لپاره د "عالم" دی. موصوف سره د خپله صفته خبر لپاره د حذف سوی مبتدأ "هو" دی.

"في" جار "فن" مضاف، او "حلم" مضاف الیه دی. مضاف سره د مضاف الیه مجرور لپاره د جار ده، جار سره د مجروره تعلق د "حیال" سره لری. "حیال" مضاف، ضمیر د "ه" مضاف الیه دی. مضاف سره د مضاف الیه مجرور لپاره د جار دی. جار سره د مجروره په اعتبار د متعلق صفت لپاره د "عالم" دی، موصوف سره د صفته خبر لپاره د حذف سوی مبتدأ "هو" دی. مبتدأ سره د خبره جمله اسمیه ده.

الحِيالُ : قُبالة الشيء قعد حِيالَه وبحيالِه : بإزائه ظرف بمعنى : إزاء ، تُجاه ، قُبالة / حيالَ الخطر

سَحْبَانُ عَيٌّ فِيْ فَصَاحَةِ لَفْظِهِ *** مَعْنٌ بَلِيْغُ الْبُخْلِ فِيْ اِفْضَالِهِ

ترجمه: د سحبان غوندی فصیح او بلیغه کس هم د ممدوح د فصاحتِ لفظ په مقابل کي عاجزه د بیان ښخه دی.

د ممدوح د احسان او افضالو په مقابل کي د معن بن زائد غوندی سخي کس ډېر زیات بخیل متصوریږی.

ترکیب: "سبحان" مبتدأ، "عي" خبر، "في" جار، "فصاحة" مضاف او "لفظ"، مضاف او "ه" ضمیر مضاف الیه دی. مضاف سره د مضاف الیه، مضاف الیه لپاره د فصاحت دی. مضاف سره د مضاف الیه مجرور لپاره د جار ده. جار سره د مجرور تعلق د "عی" سره لری. مبتدأ سره د خبره جمله اسمیه ده.

معن" مبتدأ، "في" جار، "افضال" مضاف او ضمیر د "ه" مضاف الیه دی. مضاف سره د مضاف الیه مجرور لپاره د جار دی، جار سره د مجروره تعلق تر "بلیغ" پوری لری. "بلیغ" سره د خپله مضاف الیه سره د متعلقه خبره لپاره د مبتدأ دی، مبتدأ سره د خبره جمله اسمیه ده.

مَعْنُ بن زائدة بن عبد الله بن زائدة بن مَطَر بن شَرِيكٍ بن عمرو الشيباني وهو عم يزيدَ بن مزْيَد بن زائدة الشيباني وكان مَعْنٌ أجود العرب

اَلْصَائِبُ الْاَفْكَارَ فِيْ تَدْبِيْرِهٖ*** اَلثَّاقِبُ الْاَرَاءَ فِيْ اَقْوَالِهٖ.

ترجمه: دده چي کومه رأی د شیانو د نتیجو په هکله وي هغه د همېش لپاره صواب او سمه وی. *** اقوال او خبرو کي دده رأی روښانه وی.

ترکیب: "الصائب" مبتدأ، "الافکار" منصوبه په نزع سره د خافض دی، اصل عبارت داډول دی "الصائب في الافكار". "في" جار، "تدبیر" مضاف، او ضمیر د "ه" مضاف الیه دی. مضاف سره د مضاف الیه مجرور لپاره د جار دی. جار سره د مجروره تعلق تر "الافکار" پوری لری. لهذا "الصائب" خبر لپاره د حذف سوی مبتدأ "هو" دی. دغه جمله اسمیه ده.

"الثاقب" صیغه د مشتق، "الاراء" منصوب په نزع سره د خافض تعلق د "الثاقب" سره لری. "في" جار "اقوال" مضاف "ه" ضمیر مضاف الیه دی. مضاف سره د مضاف الیه مجرور لپاره د جار دی، جار سره د مجروره تعلق تر "الاراء" پوری لری. لهذا "الثاقب" خبره لپاره د حذف سوی مبتدأ "هو" دی.

لِلنَّاسِ بَيْذِلُ/لَيْسَ يُمْسِكُ لَفْظَهٗ*** فَكَاَنَّمَا اَلْفَاظُهٗ مِنْ مَالِهٖ.

ترجمه: پر خلکو هر قسم د مالونو ښخه ښندي، او ددغه په هکله د خپولو الفاظو منعه نه کوی* لهذا دده الفاظ پخپله دده د مال ښخه دی.

ترکیب: "للناس" جار سره د مجرور تعلق تر "یبذل" پوری لری. "یبذل" فعل ، ضمیر مستتر یې فاعل سره د خپله متعلقه جمله فعلیه ده. "لیس" حروف مشبه بالفعل ، ضمیر مستتر (چې و ممدو ح ته راجع دی) اسم لپاره د "لیس" دی. "یمسک" فعل، ضمیر مستتر فاعل او " لفظ" مضاف او ضمیر د "ه" مضاف الیه دی. مضاف سره د مضاف الیه مفعول لپاره د یمسک دی. "یمسک" فعل سره د فاعله سره د مفعوله جمله فعلیه خبره لپاره د "لیس" دی.

صفحه نمبر۴ :

عبارت

یتزاحم الانوار في وجانته

ترجمه

دده په بارخوګانو کي انوارو او روناګانو رش جوړ کړي وي.ګواکي دده پر مخ باندی د خپلو افعالو پرده غوړېدلي وه. او دده انعامات عام دي، او په ټولو خلکو کي خواره سوی دي. دغه ستر وزیر نوم یې محمود پاشا دی، الله جل جلاله دي د عزت تندی دده په روښنانیتا سره منور و ګرزوي. او دده د لوړتیا په سبب د علم بیرغونه پورته و ګرزوي. د همېش لپاره دده د احساناتو د ورتګ ځایونه د مدین د مارب د اوبو غوندی وګرزي چي پر دغه باندی ټولی د خلکو وجود و لري چي د همېش لپاره ددغه شخه خپل مطالب چینبي (یعني تر لاسه کوی یې). که چیری الله جل جلاله دغه دعاء د قبولیت و سماک ته پورته کړي نو ستوری د امید به په برج کي د شرافت د کامیابي سره ملګری سي. الله جل جلاله مالک د کومک کولو دی. او پر ده باندی توکل په کارونو کي تر سره کیږی.

شارح رحمه الله "چي یو تکړا عالم دي الله جل جلاله دي دده سره ښه معامله په خپل پراخ لطف سره تر سره کړي" ورسته په بسم الله سره د برکت تر لاسه کولو دی فرمایي: ﴿**قوله تعریفات الله جل جلاله لره ثابت دي**﴾.زه فرمایم: تر بسم الله ورسته د حمد په راوړلو کي اقتداء په طریقه سره د قرآن سوېده، او عمل پر هغه خه راغلي دی چي هغه شائع ده بلکه پر هغه اجماع تر سره سوېده. او پر دوو احادیثو باندی د ابتداء عمل تر سره سوی دی . او ددغه دوو احادیثو تر مینځ د تعارض توهم دفعه سوی دی.

تشریح

یتزاحم: دغه فعل. الانوار: فاعل، في: حرفِ جار. وجنات: مضاف، ه: ضمیر مضاف الیه دی.لهذا فعل، فاعل جمله فعلیه ده.

كانَّ: حرف د حروفِ مشبه بالفعل څخه دی. هـ: اسم د كانّ. متبرقع: اسم فاعل ضمير مستتر فاعل دی دغه شبه جمله خبر لپاره د كانّ دی. باء: حرفِ جار. فعال: مضاف. هـ مضاف اليه دی.

هو: مبتدا، الذی: اسمي موصول، عم: فعل. انعام: مضاف، هـ مضاف اليه، مضاف سره د مضاف اليه فاعل لپاره د "عم" دی. واو: عاطفه. فشأ: فعل او ضمير مستتر فاعل دغه جمله فعليه ده.

حل الحواشي

د الفاظو معناګاني:

تزاحم: رش جوړول، پريو شي داډول راټولېدل چي يو د بله په اوږو سره وهي. //زاحم يتزاحم. تزاحُمًا. فهو مُتزاحِم. لزَّحْمُ أن يَزْحَمَ القومُ بعضهم بعضاً من كثرة الزحام إذا ازدحموا والزَّحْمةُ الزِّحامُ وزَحَم القومُ بعضهم بعضاً يزحَمُونَهُمْ زَحْماً وزِحاماً ضايقوهم وازْدَحَمُوا وَزاحموا تضايقوا وزَحْمَتُهُ وزاحَمْتُهُ والأمواج تَزْدَحِمُ وتَتَزاحَم تلتطم والزَّحْمُ المزدَحِمُونَ
تزاحم. [ت َ ح ُ] (ع مص) انبوهى كردن. (زوزنى) انبوهى نمودن قوم بر چيزى و گردآمدن. (منتهى الارب) (ناظم الاطباء). انبوهى و انبوهى كردن. (غياث اللغات) (آنندراج). تنگ گرديدن قوم. (از المنجد): و در دفع تراكم حوادث و تزاحم افواج خصوم و تلاطم امواج هموم تغافل و تخاذل پيشه ساخت. (ترجمه تاريخ يمينى چ 1 تهران ص 58). و از اثارت غبار و تزاحم امطار متسوقه و اهل معاملات متا ذى ميشدند. (ترجمه تاريخ يمينى ايضاً ص 439). || تدافع قوم. (از المنجد). || تلاطم امواج. (از المنجد). || (اصطلاح اصول فقهى).

الوجنات: دغه د وَجنة جمعه ده بارخوګان. د بارخوګانو پاسني حصه کوم چي و پزي ته ورخرمه وی. //الوَجْنَةُ ما ارتفع من الخَدَّيْنِ للشِّدْق والمَحْجِرِ ابن سيده الوَجْنةُ والوِجْنَةُ والوُجْنةُ والوَجَنةُ والأُجْنة والأَجْنةُ الأَخيرة عن يعقوب حكاه في المبدل ما انحدر من المَحْجِرِ ونتأ من الوجه وقيل ما نتأ من لحم الخدين بين الصُّدْغين وكَنَفَي الأنف وقيل هو فَرَقُ ما بين الخَدَّيْنِ والمَدْمَعِ من العظم الشاخص في الوجه إذا وَضَعْتَ عليه يَدَكَ وجدت حَجْمَه. (لسان العرب)//جنة. [وَ / وِ / وُ نَ / وَ جَ نَ / وَ جِ نَ] (ع ا) و همچنين أجنَة. رخساره يا تندى رخسار. (منتهى الارب). و در آن پنج لغت آمده است. (منتهى الارب) (آنندراج) (غياث اللغات). افراز رخ. (مهذب الاسماء). برآمدگى از دوگونه رخسار. (اقرب الموارد). جزء برآمده از رخسار و به اصطلاح تشريح ،آن استخوان از استخوانهاى صورت كه در زير چشم واقع شده و برآمدگى رخسار از وى ميباشد. (ناظم الاطباء).

محشي فرمايي: مثلثة الواو: يعني واو په درو سرو حرکتونو سره متحرکه کېدای سي: وَجنة، وِجنة ،وُجنة. لکه دغه چي لسان العرب کي پاسه تېر سوی دی.

متبرقع: بوغره کونکي، چاردی کونکي، حجاب کونکي. ///تبرقعَ يتبرقع ، تَبَرْقُعًا ، فهو مُتبرقِع. تبرقعتِ المرأةُ غطَّت وجهَها بالبرقع وهو النّقاب او الحجاب ///تبرقع. [ت َ ب َ ق ُ] (ع مص) بُرقع پوشيدن. (زوزنى) (از اقرب الموارد) (منتهى الارب) (آنندراج) (ناظم الاطباء).

سوال: محشي خيالي د ممدوح افعال د ممدوح لپاره په برقع گرزولو کي کومي خبری ته اشاره تر سره کړېده؟

جواب: څرنگه دده ټوله افعال او کارونه سم او ښه ول، او هر يو ددوی څخه خير او ښه وو نو گواکي دده دغه افعال انوار دي، ددغه انوارو برقعه دده پر مخ خوره ول، په دغه وجه دده باخوگان د نوزانيت څخه ډک ول.

بل عنوان: څرنگه چي د سړی افعال ښه وی نو د هغه د افعالو اثر پر مخ ښکاره کيږی. څرنگه دده مخ د نورانيت پر پردو پټ وو. او په مخ کي داسي ځای نه وو چي هغه د نورانيت د اثر لاندی نه وو، څرنگه نورانيت ډېر زيات وو او رش يې جوړ کړی وو په دغه وجه دده ټوله افعال ښه ول(ځکه د ښو افعالو اثر نورانيت وي، څرنگه ټوله افعال يې ښه ول نو نورانيت يې هم ډېر زيات وو).

فشأ: افشاء کېدل، ښکاره کېدل. // فَشا خَبَرُه يَفشُو فُشُوًّا وفُشِيًّا انتشر وذاعَ كذلك فَشا فَضْلُه وعُرْفُه وأَفشاه هو قال إنَّ ابنَ زَيْدٍ لا زالَ مُستَعْملاً بالخَيْرِ يُفْشي في مِصْرِه العُرُفا وفشا الشيءُ يَفْشُو فُشوًّا إذا ظهر وهو عامّ في كل شيء ومنه إفْشاء السر وقد تَفَشَّى الحِبرُ إذا كُتب على كاغَد رقيق فتمشَّى فيه.// فشَا يَفشُو ، افشُ ، فَشْوًا وفُشُوًّا ، فهو فاشٍ. فشا الفسادُ ظهَر وانتشر ، ذاع ، شاع وكثُر :- فشا الخبرُ بين الناس ، - فشا السرُّ / الوباءُ .///فشو. [ف َش' و' ا /ف ُش ُو و] (ع مص) آشكار و پراكنده گرديدن خبر و فضل. (منتهى الارب). انتشار ذكر و خبر و فضل كسى.(از اقرب الموارد). آشكار شدن خبر.(مصادراللغه زوزنى)

الغرة: د آس په تندی کي تر درهم زيات سپين ټکی، غره د هر شي و اول ته ويل کيږی. //غَرَّ ، يَغَرُّ ، مصدر غَرَرٌ ، غَرَارَةٌ وغِرَّةٌ ، فهو أغرُ ، وهي غَرَّاءُ والجمع : غُرٌّ غَرَّ الوَلَدُ : كَانَ ذَا غُرَّةٍ غَرَّ وَجْهُهُ : اِبْيَضَّ غَرَّ الفَرَسُ//الغُرَّةُ من كل شيء : أَوَّلُهُ وأَكرمُه/غُرَّة الفرس : بياض في جبهته.

استعارات

اوضح الله غرة العزة:

په دغه عبارت کي دوه احتماله وجود لری.

۱: که چيری غره په معني سره د اول د شي سي نو په دغه صورت کي عبارت بناء بر حقيقت دي، په دغه صورت کي کومه استعاره وجود نه لری.

۲: که چيری په معني سره د سپين ټکی په تندی کي د آس سي. په دغه صورت کي په عبارت کي استعاراتي وجود لري. خلاصه د استعاراتو داده: محشي خيالي تشبيه د عزت د هغه آس سره ورکړېده چي د هغه په تندی کي زيات تر درهم سپين ټکی وجود لری. نو دلته مشبه محشي، مشبَه عزت او مشبه به دغه مخصوص آس او علاقه د تشبيه د رغبتونو متوجه کېدل

دی، څرنګه و دغه آس ته رغبت او شوق د خلکو ورته متوجه وی دغه ډول معامله د عزت ده. نو دلته ذکر مشبه او مراد هم داه ده نو دغه مکنیه ده. او لازم (غره) د مشبه به (فرس) و مشبه ته ثابت کړي دي دغه استعاره تخیلیه ده.

سوال: مقصد د محشي په دغه عبارت سره څه دی؟

جواب: مقصد دعاء و ممدوح ته کول دی.

سوال: دغه دعاء څرنګه ده؟

جواب: داډول چي هر سړی و عزت ته محتاجه وی،او هر سړی خپل عزت طلبوی.او دغه طلبول د همېش لپاره وی. او د عزت تندی د ممدوح و ضیاء او رڼا ته محتاجه وي. (ځکه محشي و فرمایل چي دده په رڼا سره دي الله جل جلاله د عزت تندی روښانه وګرزوی). نو هر سړی و ممدوح ته د عزت په تر لاسه کولو کي محتاجه دی.

سوال: په دغه کلام کي څرنګه مبالغه تر سره سوېده لکه محشي سیالکوټي رحمه الله فرمایلي دي؟

جواب: دا ډول چي دغه دعاء کنایي د احتیاج څخه د خلکو و ممدوح ته ده(یعني دغه دعاء کنایي ددې خبری څخه ده چي الله دي دغه خلک و ممدوح ته محتاجه و ګرزوی). او دغه واضح خبره ده چي په کنایي کي تر حقیقت مبالغه وجود لری.

بل عنوان: دغه دعاء پر دې خبری مشتمله ده چي اعلي نوعه د عزت (که چیری د غره څخه حقیقي معني مراد سي) بېله ضیاء د ممدوح تور وي. او دغه منور په ضیاء سره د ممدوح ګرزي. نو په دغه خبره کي مبالغه راغلل، ځکه اعلي نوع د عزت پخپله روښانه وي او احتیاج و بل څه ته په نورانیت کي نه لری.

مدين: د حضرت شعیب علیه السلام ګلی.

المارب: حاجات. //أَرِبَ يأرَب ، إرَبًا ، فهو أريب : أرُب الرَّجلُ كان ذا دهاء وفطنة :أرُب في مفاوضة الطرف الآخر ووصل إلى بغيته ،مصاحبة الأريب نافعة كمصاحبة اللبيب. مأرَب: (اسم) المأرَب : أَرَب ؛ بُغية وحاجة مُلحَّة له مَأرَب في هذا الأمر/\مارَبة: (اسم)الجمع : مآرب مَأرَبة / مَأرُبة / مَأرِبة.

سوال: اضافت د "مدين" و "مأرب" ته کوم اضافت دی؟

جواب: دغه اضافت د مشبه به و مشبه ته دی. لهذا محشي خیالي رحمه الله د حاجاتو تشبیه د مدین سره ورکړېده، نو مشبه علامه خیالي مشبَه حاجات او مشبه به مدین او علاقه د تشبیه د خلکو قصدول او طلبول دي.

وضاحت: دلته د مشبه به په طرف کي دوه شیان دي. ۱: مدین. ۲: اوبه.

دغه ډول د مشبَه په طرف کي هم دوه شیان دي. ۱: حاجات لکه د خوړولو شیان. ۲: اغراض لکه د بدن بقاء چي د خوړلو پر شیانو مرتبیږی. لکه څرنګه خلک د مدین طلبول او قصدول د اوبو تر لاسه کولو لپاره کوی دغه ډول خلک د حاجاتو طلبول د اغراضو د پوره کولو لپاره کوي یعني خلکو خپل حاجات د اغراضو د تر لاسه کولو لپاره قصدوی او طلبوي یې.

﴿فائده﴾: حاجات لکه د خوړولو شیان، د چیښولو شیان، علوم او دغه ډول نور، اغراض چي پر حاجاتو مرتبیږی لکه د بدن بقاء، د روح بقاء، او دغه ډول نور، لهذا خلکو د مثال په توګه د حاجاتو تر لاسه کول د بدن د بقاء لپاره کوي.

امة: ټولی، جماعت.

سوال: "یوجد علیه امة الخ" په دغه کي و څه ته اشاره تر سره سوېده؟

جواب: په دغه کي اشاره و دې الهي قول ته تر سره سوېده "وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۚ .(القصص:23)"

فان رفعه" **سوال:** دغه عبارت پر چا عطف دی؟

جواب: دغه عطف پر دې قول "الحقته" د محشي دی.

السماک" **سوال:** دغه و څه ته ویل کیږی؟

جواب: سماک دوه قسمه لری. ۱: **سماک اعزل:** څرنګه اعزل و خالي لاسي ته د نېزې څخه ته ویل کیږی دغه ډول دغه ستوری (دغه د جنوب په طرف کي راخیږی. او په کومو ورځو کي چي دی راخیږی په هغه شپو کي نه باد، او نه یخ وی، او ژندې دده بل ستوری نه وی) ته ژندې بل ستوری نه وی ګواکي دی بې سلاح وی په دغه وجه ده ته اعزل ویل کیږی.

۲: **سماک رامح:** دغه زلېدونکي ستوری د شمال په طرف کي راخیږی، او دغه د مني (د خزان په موسم کي) په شروع کي راخیږی. دده ژندې بل ستوری وی چي هغه ته نیزه سماک ویل کیږی.

//والسّماكان نجمان نَيّرانِ أحدهما السّماك الأَعْزَل والآخر السّماكُ الرامِحُ ويقال إنهما رجلا الأسد والذي هو من منازل القمر الأعزلَ وبه ينزل القمر وهو شآم وسمي أعزلَ لأنه لا شيء بين يديه من الكواكب كالأعزل الذي لارمح معه ويقال سمي أعزل لأنه إذا طلع لا يكون في أيامه ريح ولا برد وهو أعزل منها والرامح وليس هو من المنازل وفي حديث ابن عمر أنه نظر فإذا بالسّماك فقال قد دنا طُلُوعُ الفجر فأوتر بركعة السّماكُ نجم معروف وهما سِماكانِ رامح وأعزل والرامح لا نَوْءَ له وهو إلى جهة الشَمالِ والأعزلُ من كواكبِ الأنْواءِ وهو إلى جهة الجَنُوبِ وهما في برج الميزان وطلوعُ السّماكِ الأعزل مع الفجر يكون في تشْرِين الأول (لسان العرب)/\/\ سماک یا سماک رامح یا رامح فلکی ؛ بیرون از صورت عوا ستاره ای است بزرگ برابر بنات النعش او را سماک رامح خوانند. (التفهیم ص 101). ستاره ای است که نزدیک وی ستاره ای دیگر است که آن را نیزه ٔ سماک گویند و سماک دیگر نیز هست که نزدیک خود ستاره ٔ دیگر ندارد و آن را سماک اعزل گویند، یعنی بی سلاح. (آنندراج) (غیاث اللغات): هرگاه که سماک رامح برآید اول خزان باشد. (ذخیره ٔ خوارزمشاهی)

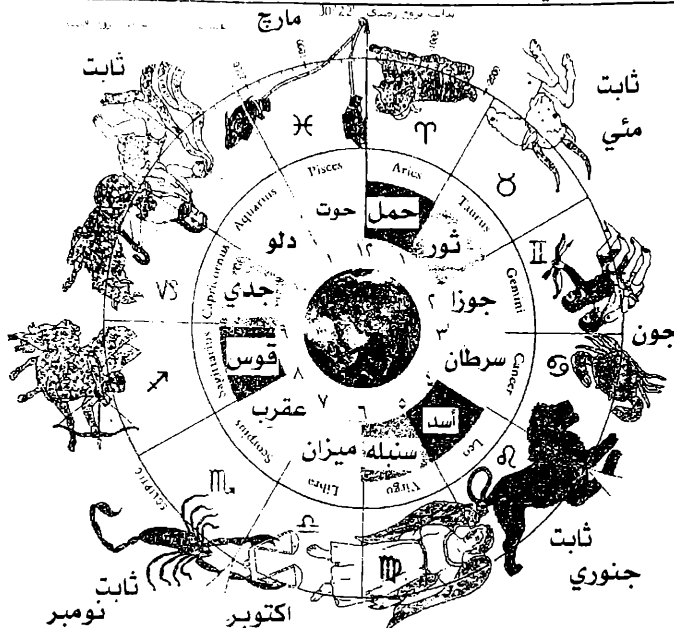
سوال: ثوابت کوم ستوری دي؟

جواب: دغه هغه ستوری دي چي کوم حرکت نه کوي بلکه پر خپل ځای ولاړی وي. او ددغه مقابل سيّار ستوری دي کوم چي حرکت کوي. لهذا سماک د ثوابتو څخه دی نه د سيارو څخه.

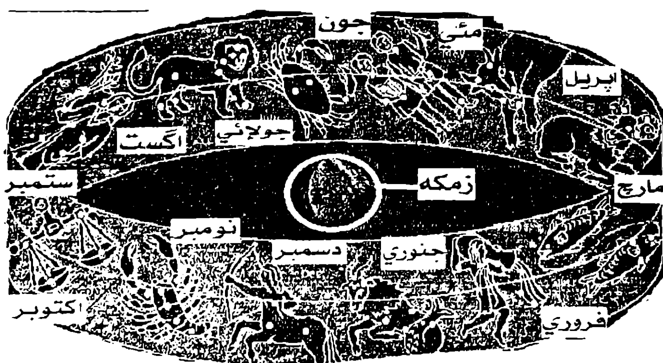
ثابته. [ب ِ ت َ] (ع ص ، اِ) تا ٔ نیت ثابت. || یکی از ثوابت کواکب. خلاف سیّارة. هر یک از ستارگان که حرکت آنرا در نتوان یافت. ج ، ثوابِت ، ثابتات. نور در هر ثانیه سیصد هزار هزار گز طی مسافت کند و نور نزدیکترین ثوابت بکره ٔ زمین در مدت سه تا چهار سال بما رسد. || بروج ثابته ؛ ثور و اسد و دلو و عقرب است/\/\ثوَابِت : من النجوم ، واحدتها ثابِتة (فک) : ستاره های ثابت در آسمان بر خلاف ستاره های سیّار.

کلجين الماء: **سوال:** اضافت د "سماک" و "قبول" ته کوم اضافت دي؟

جواب: دغه اضافت د مشبه به و مشبه ته دی. لهذا محشي خيالي مشبِه او قبول مشبَه او مشبه به سماک دی. او علاقه د تشبيه رفعت او لوړوالي دی، لکه څه ډول سماک ستوری اوچت او لوړ وی دغه ډول مقام د قبوليت هم اوچت وی. لهذا محشي مشبه به و مشبه ته مضاف و ګرزوي. نو دغه اضافت د مشبه به و مشبه ته دی.



مارچ
ثابت
ثابت
مئي
جون
ثابت
جنوري
ثابت
نومبر
اکتوبر
حمل
ثور
جوزا
سرطان
أسد
سنبله
میزان
عقرب
قوس
جدي
دلو
حوت
Pisces
Aries
Taurus
Gemini
Cancer
Leo
Virgo
Libra
Scorpius
Sagittarius
Capricornus
Aquarius



جون
مئي
اپریل
جولائي
اګست
ستمبر
زمکه
مارچ
نومبر
دسمبر
جنوري
اکتوبر
فروري

کذا کوکب الامل: **سوال:** د دغه عبارت څخه څه مراد دی؟

جواب: ددې مطلب دادی چې اضافت د "کوکب" و "امل" ته اضافت د مشبه به و مشبه ته دی. لهذا محشي خیالي رحمه الله تشبیه د "امل" د "کوکب" سره ورکړېده. نو محشي مشبِه، او "امل" مشبَه او "کوکب" مشبه به او علاقه د تشبیه لوړوالي دی، لکه څرنګه ستوری پو رته وی دغه ډول د هر سړی لپاره خپل امید لوړ او عالي وی. نو اضافت د "امل" و "کوکب" ته دغه اضافت د مشبه به و مشبه ته دی.

لا یخفي ما في ذکر السعادة: **تعریف د طاقة تلازم شعری:** هر هغه شیان چې د هغو تر مینځ د دواړو طرفو څخه لزوم وجود لری.

سوال: سعادة او شرف تر مینځ لزوم څرنګه وجود لری؟

جواب: سعادة بیله عزته نه راځي، یو کس دي خوش بخته وی او بې عزته دي هم وی، او یا دي یو کس عزتمند وی او بدبخته دي وي. دا کېدای نسي بلکه د سعادت سره شرافت او د شرافت سره سعادت لازم دی.

سوال: د کوکب او بروج تر مینځ تلازم څرنګه وجود لری؟

جواب: داډول چې ستر کواکب دولس دي. او بروج هغه ځایونه دي چې دوی په کې ښکاره کیږی. لهذا کوکب بیله برجه او برج بیله کوکب وجود پیدا کولای نسي. لاندی د کواکبو نومان د هغو علامات او د هغه بروج او د هغو علاماتي سبتیږی.

☾	الشمس	☉	الحمل ♈
	القمر	☿	الثور ♉
♀	عطارد		الجوزاء ♊
	الزهرة	♂	السرطان ♋
♃	المریخ		الإسد ♌
	المشتري	♄	العذراء ♍
♅	زحل		المیزان ♎
	اورانوس		العقرب ♏
	بلوتو	♇	القوس ♐
☊	العقده		الجدي ♑
♆	نبتون		الدلو ♒
	بلوتون	♇	الحوت ♓

و الله ولي الاعانة، و کفی به وکیلاً:

سوال: دغه دوې جملې خبریې او که انشائیه دي؟

جواب: دغه دواړي جملې انشائيه دي نه خبريه، دغه لپاره د طلب د استعانت لپاره دی. يعني دغه لفظ د استعانت او توکل د طلبولو لپاره دی. يعني کومک د الله څخه طلبوی. او توکل پر الله جل جلاله باندی کوي.

سوال: دغه کلام محشي د کوم مقصد لپاره راوړی دي؟

جواب: دمخکني عباراتو څخه "چي محشي د ممدوح ډېر زيات تعريف ددي لپاره تر سره کړي چي ممدوح دده کتاب چاپ ته وسپاری" دا توهم تر سره کېدی چي محشي د قبوليت اعتماد او بهروسه پر ممدوح کړېده نه پر الله جل جلاله باندی، بلکه الله جل جلاله يې هېر کړي دي. نو دلته ددغه توهم د رفعه کولو لپاره محشي دغه جمله وړاندی کړل. چي زه کومک د الله جل جلاله څخه طلبوم، او توکل مي هم پر ده دي.

حاشيه نمبر ۱ :

النحرير: تکړه عالم. په علم کي پر مخ کس. پوه، هوښيار، ذکي. /\/نحرير: (اسم) الجمع : نَحَارِيرُ نِحرير ، نَحرير رَجُلٌ نَحْرِيرٌ : فَاطِنٌ ، حَاذِقٌ ، عَاقِلٌ/\/\نحرير. [نِ] (ع ص) نِحر. زيرک و ماهر و دانا و آزموده کار متقن و بصير در هر کار. (از منتهى الارب) (از اقرب الموارد) (ناظم الاطباء). دانشمند و زيرک . (غياث اللغات) (آنندراج) (ناظم الاطباء). کسی که حاذق و زيرک و داناباشد. (فرهنگ نظام). نيک دانا. (دهار). نيک دان . (ملخص اللغات حسن خطيب) (مهذب الاسماء). دانشمند. (نصاب). نيکوداننده . عالم ماهر . (فرهنگ خطی). ج ، نحارير.

نحارير د نحر څخه مشتق دی. حلالول. او دلته مراد هغه کس دی چي هغه په علم کی قوی وی.

سوال: عالم ته نحرير ولي ويل کيږی، او حال دا چي نحرير و حلالونکي کس ته ويل کيږی؟

جواب: نحرير په اصل کي د نحر څخه نقل سوی دی. او نحر د سينې (لبة) په سر کي حلالولو ته ويل کيږی. نو د منقول او منقول اليه تر مينځ علاقه د مناسبت داده لکه څه ډول په نحر سره حلالونکي کس پر حلال سوی شي باندی غالبه ګرزی، دغه ډول هغه کس چي کامل علم پر يوشي لری دغه عالم پر دغه معلوم باندی غالبه ګرزی. او هغه په پورا پورا توګه سره پيژني.



نحر: د سينې پر سر حلالول.لکه د اوښ دا.

ذبح: د زامو سره حلالو .(الهداية 437/ج۳) ،لکه د پوسه، ميږی او دغه ډول نور. لبه سينې ته ويل کيږی.

تنبيه: تصحى د حاشيه: يعني ان النحرير بالمعني المذكور مأخوذ باعتبار اصل اللغة من النحر، و هو في اللبة مثل الذبح في الحلق.

و انما قال كانه: **سوال:** دلته علامه جوهری داسي و نه ويل : نقل عنه النحرير البليغ في العلم انه ينحر الشيء". بلكه "كانه" يې و وايي ددې څه وجه ده؟

جواب: دلته علامه پر دې يقين موندلي نه دي چي النحرير منقول د نحر څخه دی، بلکه لکه څه ډول النحرير د نحر څخه کېدای سي دغه ډول دا هم ممکنه ده چي النحرير دي د سره واضع لپاره د بليغ في العلم لپاره وضعه کړی وی، نو په دغه صورت کي النحرير منقول د کوم چا څخه نه دی.

سوال: "النحرير" و هغه کس ته ويل کيږی کوم چي کامل په اعتبار د علم وی، نو دلته محض د علم خبره ده نه د عمل. او حال دا چې علامه جوهری النحرير عام علم او علم دواړو ته ګرزولي دي او داسي يې ويلي دي "كانه ينحر علماً و عملاً". نو د عملاً ذکر کونه کوم صحت نه لری؟

جواب: دلته مراد د عمل څخه عمل د جوارحو نه دی، بلکه مراد د عمل څخه تکرار د علم دی (او په دغه تکرار سره کمال د علم راځي، څکه کلک والي د علم بېله تکراره د علم راتلای نسي. او تکرار د علم بېله تکراره د التفات د ذهن و صورتونو ته راتلای نسي)،او تکرار د علم عبارت د التفات څخه د ذهن و هغه صورتونو ته دي کوم چي په ذهن کي وجود لري. څرنګه دغه التفات و دغه صورتونو ته يو عمل د نفس دی په دغه وجه دده څخه تعبير په عمل سره تر سره سو.نو دغه تعبير صحی دی.

حاشیه نمبر۲:

عامله الله: یعني الله جل جلاله دي ده ته د ده د عمل بدله ورکړي.

المعاملة: **سوال**: دلته استعمال د "عامل" صحت نه لري. ځکه "عامل" پروزن د "فاعَلَ" دی. نو دغه ماضي د باب ځخه د مفاعله ده. او د مفاعله د باب خصوصیت شریک والي د فاعل او مفعول په یوه کار کي وی د مثال په توګه متکلم ووايي "ضارب زید عمراً" یعني زید او عمر په وهولو کي سره شریک دي. هر یو فاعل او هم مفعول دي. ځرنګه "عَامَلَ" په معني د عمل کولو دی نو معني دا ګرزی چي الله جل جلاله او سعدالدین تفتازاني په عمل کي سره شریک دي. او حال دا چي دغه ډول کوم کار وجود نه لري چي په هغه کي دي الله جل جلاله او انسان سره شریک وی. دغه ډول د دغه مفاعله استعمال لپاره د مغالبي (یو پر بل غالبه ګرزېدل) نسبي را تلای ځکه الله جل جلاله په قرآن کي فرمايي "وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً (الانعام: ۶۱)"؟ لهذا دلته استعمال د مفاعله نه لپاره د شراکت او نه د مغالبي دی نو بیا یې استعمال صحی نه سو؟

جواب: دلته مفاعله په معنیٰ سره د "فَعَلَ" دی . نو "عامَلَ" په معني سره د "عَمَلَ" دی. که چیری مفاعله پر خپله معني باقي پاته وای نو بیا به اعتراض وارد سوی وای. او دلته پر خپله معني پاته نه دی، لکه په "سافرت" کي پر خپله معني پاته نه دی بلکه معني یې داده: سفر کول، او دغه ډول "جاوزت" په معني سره د تېرېدلو دی. (الشافیة ۱۵)

﴿فائده﴾: تسلیمي جواب: موږ که چیری دا خبره و منو چي مفاعله دلته پر خپله اصل معني پاته ده نو بیا جواب دادی چي یو انسان یو کار تر سره کړي او الله جل جلاله د هغه بدله ورکړي. کار که ښک وی نو بدله یې ښه وی او که کار بد وی نو بدله به یې بده وي. ځرنګه بدله د عمل د انسان مشاکله او هم شکله د عمل وی په دغه وجه بدل د عمل یې عمل و ګرزوی نو د الله د طرفه بدل یې عمل و ګرزوي. ورسته تر دغه بیا یې صیغه د مفاعله راوړل.

سوال: څه وخت چي "عَامَلَ" په معني سره د "عَمَلَ" دی نو بیا محشي ولي د سره "عمل" و نه وايي؟

جواب: دغه د مفاعله باب راوړل د دو شیانو و لاس ته د راوړلو لپاره تر سره کړي دي.

[1]: د مبالغه و لاس ته د راوړلو لپاره، ځکه زیاتوالي د حروفو پر زیاتوالي باندی د معنی دلالت کوي، څرنګه د "عامل" حروف تر "عمل" زیات دی په دغه وجه "عامل" پر مبالغه دلالت کوي.

[2]: د تعدی لپاره راوړل سوی دی. په حقیقت کي "عمل" په معنی سره د کړني متعدی و بل کس ته نه کیږی. داسي نه ویل کیږی "عمله" زید پرده یو کار تر سره کړي، بلکه داسي ویل کیږی "عمل علیه". څرنګه دلته و انسان ته متعدی ګرزول کوم چي په "عمل" تر سره کیدای نه سو په دغه وجه "عَامَلَ" یې راوړي.

الخطیر: لوړ قیمته شي. ګران بها شي. /\ خطیر] خ َ] (ع ص) بزرگ . مهم . عظیم . (ناظم الاطباء). عزیز. باقدر. (زمخشری). گران. (مهذب الاسماء)

حاشیه نمبر[3]:

سوال: کلمه د "ما" په "ما تیمن" کي د څه لپاره ده؟

جواب: دغه "ما" مصدریه ده.

سوال: په دې الفاظو کي علامه خیالي رحمه الله "تیمن" کي څه ته اشاره تر سره کړیده؟

جواب: ده دلته دا خبره ښوولې ده چي "با" په "بسم الله الرحمن الرحیم" کي تعلق تر حذف سوی فعل " ابتدئ" پوری نه لری. او دغه حذف سوی فعل دده لپاره د متعَلق نه دی، بلکه دده متعلق "متبرکاً" دی، او دغه "متبرکا" بیا حال د فاعل څخه د "ابتدء" دی، تقدیر د عبارت دا ګرزي " ابتدئ متبرکا بسم الله" یعني زه شروع په داسي حال کي کوم چي زه تبرک په نامه د الله جل جلاله تر لاسه کوم.

سوال: موږ دا خبره نه منو چي متعلق د "بسم الله " "متبرکاً" دی، ځکه علماؤ فرمایلي دي چي متعلق د " بسم الله" "ابتدئ" دی؟

جواب: د دغه قول معني دا نه ده چي باء د "بسم الله" تعلق تر "ابتدئ "پوری لری. بلکه د دې مطلب دادی چي متعلق د باء "متبرکاً" دی.

سوال: څه وخت چي متعلق د "باء" متبرکاً" دی نو بیا یې دغه ولي ویل چي دغه تعلق تر "ابتدئ" پو ری لری؟

جواب: ځکه "متبركاً" حال د ضمير څخه د " ابتدئ" دی. او هر حال د خپل عامل سره تعلق لری. نو څرنګه "بسم الله" د حال يوه حصه ده، او حال تعلق د عامل سره لری نو " بسم الله " تعلق تر "ابتدئ " پوری پيدا کړي. لهذا تعلق بالواسطه (په واسطه سره د "متبركا") دی نه بلا واسطه (چې بېله واسطې تعلق تر "ابتدئ" پوری لری).

سوال: متعَلق د "باء" ولې "متبركاً" وګرزول سو نه " ابتدئ"، ددې څه وجه ده؟

جواب: ځکه مقصد د "بسم الله" راوړلو څخه دا دی چې ټوله کتاب په "بسم الله" سره با برکت سي. اوس که چيری تعلق تر "ابتدئ" پوری پيدا کړي نو معني به دا سي چې زه کتاب په استعانت سره د بسم الله (دا په هغه صورت کې چې باء لپاره د استعانت سي) شروع کوم نو دلته د تبرک د سره خبره نه راغلل، په خلاف ددې چې "بسم الله" تعلق تر " متبركاً" پوری ونسي.

حاشيه نمبر۴ :

سوال: د "تعقيب التسمية" څخه مراد څه دی؟

جواب: مراد دادی" ذکر کول د حمد ورسته تر "بسم الله". ځکه څه وخت چې د "تعقيب" صله باء ذکر سي نو په دغه وخت کې مدخول د باء ورسته تر مضاف اليه د "تعقيب" دی، څرنګه دلته تر د "تعقيب" مضاف اليه "التسمية" ده او مدخول د باء " تحميد" دی نو په دغه وجه حمد ورسته تر بسم الله سو.

سوال: د محشي عبارت پر استدراک مشتمله دي ځکه ده فرمايي دي"اقول: في تعقيب التسمية بالتحميد". او تر دې مخکې دغه محشي ويلي دي: "بعد ما تيمن بالتسمية الحمدلله". لهذا د حمد ذکر کونه ورسته تر حمد دوه ځلې مکرره سوه. نو دغه دوم ځلي ذکر کونه دغه استدراک دی؟

جواب: استدراک په دوو وجو سره نه راځي.

۱ : که چيری خيالي رحمه الله پر اول قول اقتصار تر سره کړي وای نو بيا توهم ددې خبری راتلې چې د حمد ادا ئنه (کوم چې اقتداء په قرآن پسې کولو په وجه او دغه ډول پر حديث باندی د عمل کولو په وجه او دغه ډول د اسلافو پر لار باندی د تګ کولو په وجه سره د کتاب په ابتداء کې په حمد سره راتګ وسو) محض د جملې اسميه په صورت کې راتلې (ځکه دلته د "قال الشارح" مقوله " الحمدلله" دی. او "الحمدلله" د جمله اسميه په صورت کې دي نو توهم ددې خبری کېدی چې دغه نکات لپاره ددې خبری دی چې حمد به د جمله اسميه په صورت کې راوړل کيږی). او حال دا چې خبره دغه ډول نه ده، لکه څرنګه د حمد

ادا ئبنه د اسميه په صورت کي تر سره کيږی د غه ډول د فعليه په صورت کي هم تر سره کيږی ځرنګه حمد په ماده سره "د ح م د" ادا کيږی د غه ډول په هغه الفاظو سره هم ادا کيږی کوم چي پر صفاتي کماليو باندی دلالت کوي. نو چي څه وخت محشي "اقول" ووايي نو دد غه څخه دا معلومه سوه چي د حمد اداېنه خاص تر اسميه پوری نه ده،ځکه محشي دا سي ووېيل" تعقيب التسمية بعد التحميد" دلته حمد نه د اسميه په صورت او نه د فعليه په صورت کي وړاندی سوی دی بلکه حمد مطلق ذکر سوی دی. دد غه څخه دا معلومه سوه چي د حمد اداېنه په کار ده چي په کوم صورت کي هم وی.

۲: د غه دوم قول ځکه مستدرک نه دی که چيری د غه دوم قول را نه وړل سي بلکه پر اول قول کفايت تر سره سي نو بيا د غه ذکر سوی نکات (اقتداء په قران عمل پر حديث او اقتداء په سلفو په سي) ددې خبری لپاره دی چي تر بسم الله ورسته حمد راوړل سو نه بل شي. او د غه نکاتو لره دخل په ذکر کولو کي د بسم الله نسته.ځکه سيد هروی په بيان کي ددې عبارت د مطول"افتح کتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله الخ" ويلي دي" دد غه قول معني داده چي مصنف ورسته تر تسميه حمد راوړی نه بل څه. لهذا د محشي خيالي اولني قول "قال الشارح بعد التمين بالتسمية الحمدلله" بناء بر قول د سيد معني دا سوه چي د حمد ذکر کونه واحب ده په قرآن پسي اقتداء کولو په وجه په حديث باندی د عمل کولو په وجه، او د سلفو پر لار د تګ کولو په وجه. لهذا د غه نکاتي محض د حمد د ذکر کولو دي نه د بسم الله، او حال دا چي اجماع پر دې خبره راغلېده چي څه وخت حمد ذکر کيږی نو د غه ذکر کونه به يې ورسته تر "بسم الله" وی. د غه ډول په دې خبره کي هم شک نسته چي د حمد او د تسميه پر حديث باندی عمل کول هلته راځي چي تر تسميه ورسته حمد ذکر سي. محض د حمد په راوړلو سره عمل کول پر دواړو احاديثو نه راځي. نو دد غه خبری د ښوولو لپاره محشي و فرمايل: "اقول في تعقيب التسمية الخ".

قال المحشي المدقق: **سوال:** مقصد د محشي سيالکوټي رحمه الله په د غه عبارت " قال المحشي" په رانقل کولو سره څه دی؟

جواب: محشي قول د مولانا احمد رانقل کوي، او بيا پر هغه باندی رد کوي. خلاصه د ملا احمد د خبری داده چي دوم قول مستدرک په دې وجه نه دی: که چيری محض علامه خيالي

داسي ويلي واى "بعد ما تيمن بالتسمية الحمد لله اقتداء الخ" نو بيا معني دا جوړيږي چي شارح رحمه الله په بسم الله سره د برکت حاصلولو ورسته حمد يې ادا کړي ددې لپاره چي اقتداء په قرآن پسي راسي. نو ددې معني دا سوه چي الله جل جلاله په خپل نامه سره په قرآن کي په تسميه سره د برکت ترلاسه کولو ورسته حمد ووايي، نو په دغه پسي د اقتداء کولو په وجه محشي خيالي هم دغه لاره خپله کړه. او دغه خبره صحت نه لري، ځکه الله جل جلاله په قرآن کي په خپل نامه سره برکت تر لاسه کړي نه دی. نو په دغه صورت کي شارح په قرآن پسي اقتداء و نه کړل ځکه په قرآن کي تسميه ورسته حمد راوړل سوی دی او دلته په تسميه سره برکت تر لاسه کولو ورسته حمد راوړل سوی دی. لهذا په قرآن پسي د اقتداء کولو لپاره محشي دغه قول "في تعقيب التسمية الخ" ووايي، اوس اقتداء راغلل، ځکه دلته هم محشي تر تسميه ورسته حمد راوړی دي. او د تيمن خبره په دغه دوم عبارت کي وجود نه لري.

اقول: ذکر البيضاوي" **بيان درد:**

لايخفي على ذی فطنة الخ: **سوال:** د دغه عبارت څخه مقصود څه دي؟

جواب: دلته محشي درې نکتې ذکر کړي دي.

۱: اقتداء په قرآن سره. ۲: اجماع باندی عمل کول. ۳: په دو احاديثو سره د ابتداء عمل کول (يو حديث د تسميه او دوم د تحميد دي). اوس دغه درې نکتې او وجوهات د څه لپاره دي نو ددغه خبرې د ښوولو لپاره محشي سيالکوټي و فرمايل چي دلته يوه مدعي ده او دغه درو نکاتو څخه هر يوه مستقله ده، او ددغه دعوې د اثبات لپاره راوړل سوی دی، او هغه دعوی داده: "حمد ورسته تر تسميه راوړل". اوس دغه خبره په قرآن کي هم تر سره سويده چي تر تسميه ورسته تحميد راوړل سوی دی. او پر دغه خبره چي څه وخت حمد او بسم الله په ابتداء کي راوړل کيږی نو حمد ورسته تر تسميه وی پر دغه خبره اجماع د امت تر سره سويده. ۳: حديث د بسم الله او الحمد لله باندی عمل کول.

سوال: بعضو علماؤ دا خبره ذکر کړيده چي دلته درې شيان دي.

۱: ابتداء په تسميه سره کول. ۲: حمد ورسته تر تسميه راوړل. ۳: حمد او تسميه دواړه راوړل. لهذا اول د وجي د اجماع ترسره سوی دی دوم د وجي د قرآن تر سره سوی دی، او دریېم د وجي د حديثينو تر سره سوی دي، آيا دغه خبری لری لره کومه وجه سته؟

جواب: دغه خبره ضعيفه ده، ځکه دلته د دومره اوږدې خبری کوم ضرورت نسته. بلکه مدعي یوه ده تر تسميه ورسته حمد راوړل. او دغه دري نکاتي هريو پر دغه باندی مستقل دي.

سوال: بعضو مصنفينو په خپلو کتابونو کي محض تسميه راوړې ده نه حمد، او دغه د حمد نه راوړل د اجماع څخه مخالفت دي؟

جواب: دغه د اجماع څخه مخالفت نه دی، ځکه دلته دوه شيان دي. ۱: حمد او بسم الله دواړه راوړل. ۲: حمد ورسته تر بسم الله راوړل، يعني چيری چي حمد راوړل کيږی هلته به دغه حمد ورسته تر بسم الله وی. اوس اجماع پر اوله خبره تر سره سوې نه ده، بلکه اجماع پر دومه خبره تر سره سوېده. لهذا که چيری تر بسم الله مخکي راوړل سي نو دغه مخالفت د اجماع دی که چيری د سره را نه وړل سي نو دغه مخالفت د اجماع څخه نه دی.

سوال: دغه علماء چي محض د خپلو تصانيفو په ابتداء کي بسم الله وړاندی کړی وي نه حمد نو دغه مخالفت د حديث څخه د حمد کول دي؟

جواب: دغه مخالفت نه لازميږی،

۱: ځکه دغه حديث د حمد صحت د محدثينو په وړاندی نه لری، لکه دغه خبره چي د بخاری شارحينو تر سره کړېده.

۲: دغه ډول د عليه السلام ډېر خطونه محض په بسم الله سره شروع سوی ول په هغو کي حمد وجود نه لری.

۳: په حديث کي د حمد مراد د حمد څخه ذکری الهي دي. په دغه وجه د عليه السلام و هرقل ته ليکل سوی خط کي محض بسم الله ول نه حمد، نو د دغه څخه معلومه سوه چي په حديث کي د حمد مراد "الحمدلله" ويل نه دی، بلکه الهي ذکر مراد دی، په دغه وجه ابن حاجب رحمه الله و فرمايلي دي: "د حمد څخه خطباتي مراد دي" يعني په خطبه ويولو کي حمد ويل دي، پاته خطونه او کتابونه د دغه په هکله دغه حديث راغلي نه دي.

۴: مراد د حمد څخه محض الحمد لله ويل نه دي چي بيا اعتراض وارد سي بلکه د حمد څخه مراد د کمالي صفاتو اظهار کول دی. نو دغه د تسميه په ضمن کي هم تر سره کيږی په دغه وجه مستقل حمد ذکر کولو ته ضرورت پاته سوی نه دی.

سوال: په حديث کي د حمد د "حمد" څخه د کمالي صفاتو اظهار کول مراد بدلای نسي. ځکه په حديث کي د حمد مقيد الفاظ "الحمد لله" راغلي دي. نه مطلق "حمد د الله". لهذا دغه حديث مقيد په "الحمد لله" سره دی، او په کومو احاديثو چي حمد الله مطلق راغلي وی نو هغه پر دغه مقيد باندی حمل کيږی. لهذا ددغه حديث (الحمدلله) څخه دا معلومه سوه چي پرحديث عمل په صورت کي د "الحمدلله" د وينا راځي نه په بل صورت کي؟

جواب: که څه هم قاعده خو داده چي مطلق پر مقيد حمل کيږی، مگر دغه قاعده مطلقاً نه ده بلکه هغه وخت ده که چيری يو داسي قيد وجود نه لری کوم چي دلالت په لغويت ددغه قيد کوي. او دلته دغه قيد وجود لری. ځکه موږ او تاسو (أي سوال کونکي!) ټوله پر دې باندی سره متفق يو چي که يو مصنف "احمد الله" ووايي، او يا "نحمد الله" ووايي او يا په مثل سره ددغه نور نو په دغه صورت کي عمل کول پر حديث د حمد راځي. که چيری د حديث څخه د حمد خصوص "الحمد لله" وينا مراد وای نو بيا د "احمد الله" په صورت کي ولي تاسو تعميل د حکم او امتثال د حديث مني، نو ددغه څخه دا معلومه سوه چي د حمد څخه په حديث کي د حمد اظهار د کمالي صفاتو مراد دی.

قيل ان المأمور-به" **سوال:** محشي دا خبره تر سره کړېده چي حمد ورسته تر بسم الله راوړل لپاره د عمل کولو پر دواړو احاديثو د "بسم الله" او "الحمد لله" دي. اوس موږ دغه خبره نه منو. ځکه په حديث کي امر سوی شي ابتداء په حمد او بسم الله سره کول دی. او دلته محشي د تعقيب د حمد خبره کړېده. نو په تعقيب سره امتثال د حديث نه راځي بلکه امتثال ابتداء په حمد سره په کولو راځي؟

جواب: دلته په ابتداء سره ستا څه مراد دي، دغه ستاسو مراد به ددو حالو څخه خالي نه وی.

۱ : که چیری ماهیت د ابتداء مراد وی (لابشرط شي). نو دغه ابتداء د تعقیب او د غیری تعقیب په دواړو صورتونو کي راځي. لهذا د تعقیب په صورت کي هم امتثال په حدیث سره تر سره سو.

۲ : که چیری د "مأمور به ابتداء" څخه مراد ابتداء په شرط سره د عدم التعقیب وي نو دغه مرادول د حدیث څخه د حمد صحت نه لری، ځکه دغه په محال سره مکلفول دی. ځکه "الحمدلله" او "بسم الله" یو لساني عمل دی. او ددغه دواړو په ژبه سره په یوه پلا ادا ینه محاله ده. په دغه وجه بعضو علماؤ ددې خبری دعوی کړېده چي مأمور به په حدیث کي تعقیب دی، ځکه بیله تعقیبه ابتداء په حدیث سره د بسم الله او الحمد لله ثابتېدلای نسي.

حاشیه نمبر۵:

د بسم الله او د حمد د احادیثو تر مینځ تعارض راتلل پر پنځو شیانو باندی بناء دي.

۱ : د بدء او ابتداء څخه په دواړو احادیثو کي مراد ابتداء حقیقي ده لکه ویل کیږی "بدء الشيء بالشيء". او دغه هغه ویل کیږی څه وخت چي صادرول ددغه شي په بل شي سره تر سره سوی وي او دغه شي (بالشيء) تر دغه بل شي مخکي وګرزول سي. او په دا خبره کي شک وجود نه لری چي ابتداء په دغه معنی سره په یوه شي سره کېدای سي نه په دوو شیانو سره، که چیری ابتداء په تسمیه سره وسي نو بیا په حمد کېدای نسي او که په حمد وسي نو بیا په بسم الله سره کېدای نسي.

۲ : په دواړو احادیثو کي باء لپاره د صله د بدء ده.

۳ : مراد په بسم الله او حمد سره هغه مخصوص الفاظ دي کوم چي په احادیثو کي ذکر سوی دي.

۴ : مراد په ابتداء سره ددغه شي په بسم الله یا الحمد لله سره دغه تسمیه او تحمید تر دغه شي مخکي کول دی.

۵ : ابتداء په یوه سره د تسمیه او تحمید یو داسي کار دی چي په هغه کي امتداد او اوږدوالي راتلای نسي تر ابتداء کولو پوری په هغه بل شي سره.

خلاصه د حاشیه دا سوه چي د حدیث د تسمیه او تحمید تر مینځ تعارض راغلي.

حاشيه نمبر۶ :

مور په حديث کي د تسميه او تحميد دانه منو چي مراد په ابتداء سره ابتداءِ حقيقي ده بلکه دا جائزه ده چي مراد دي ابتداء عرفي وی.

﴿فائده﴾: د ابتداء درې قسمه لري.

۱ : **ابتداءِ حقيقي**: ذکر کول د يو شي مخکي تر بل شي عام تر دې دغه بل شي مقصود او که غيری مقصود وی، لهذا يو شي تر مقصود او غيری مقصود مخکي راوړل دغه ابتدائي حقيقي ده.

۲ :**ابتداء اضافي**: يو شي تر بعضو نورو مخکي ذکر سي، او دغه شي بيا تر بعضو نورو مخکي نه وی. لکه حمد مخکي تر مقصود ذکر کول او دغه ورسته بيا تر تسميه دی.

۳ : **ابتداءِ عرفي**: يو شي مخکي تر مقصود ذکر کول، او ابتداء په دغه معني سره يو ممتد او اوږد شي دی، لهذا دغه د بسم الله څخه بيا تر مقصوده پوری اوږد وی.

ابتداء په دغه معني سره اوږده، ده دغه په بسم الله او حمد دواړو سره تر سره کېدای سي. او دغه ابتداء دواړه ځای وي.

و هذا المعني قد تحقق: **سوال**: مقصد د سيالکوټي په دغه عبارت سره څه دی؟

جواب: په دغه سره جواب ورکول د يو مقدر سوال څخه دی، تقرير د سوال دادی چي ابتداء پر ابتداء عرفي باندی حمل کول مستلزم دې خبری لره دی چي د حمد مخکي کول تر بسم الله صحت لري. او حال دا چي دغه خبره صحت نه لری، ځکه حمد تر بسم الله مخکي کېدای نسي؟

جواب: خلاصه د دفعي داده چي ابتداء د قبيلې څخه د مطلق ده. او دغه مطلق د ابتداءِ حقيقي او دغه ډول په ضمن کي د ابتداءِ اضافي هم وجود پيدا کولای سي، پاته دا خبره ابتداءِ عرفي مستلزم جواز لره د مخکي والي د حمد پر بسم الله لره ده، دغه خبره هلته لازمېده که چيری مانع د اطلاق د معتبرولو څخه موجود نه وای، او حال دا چي دلته مانع موجود دي، چي هغه اسلوب د کتاب، او اجماع ده، لهذا تقديم د حمد پر بسم الله د دغه مانع په وجه روا نه دی.

فلا حاجة الي ما قال: علامه چلپي فرمايلي دي چي مراد د ابتداء څخه په حديث کي د ابتداء حقيقي ده. او مراد د ابتداء څخه ابتداءِ عرفي ده . نو د علامه دغه خبری ته ضرورت نسته،

ځکه ابتداء په حديث کې د حمد په عرفي سره خاصولو لره کومه وجه نسته. بلکه دغه عام هيښول په کار وو داؤول " دغه ابتداء عام ده اضافي او که عرفي و ګرزول سي" او هغه بله حقيقي و ګرزول سي نو بيا اعتراض په تعارض سره نه واردېږي.

صفحه نمبر۵:

عبارت

اما بحمل الابتداء علي العرفي او بحمل احدهما علي الحقيقي و الاخر علي الاضافي كما هو المشهور.....

ترجمه

دغه تعارض دفعه کيږي يا په حمل کولو سره د ابتداء پر هغه عرفي ابتداء باندی کومه چي اوړده ده، يا په حمل کولو د يوه ددوی دوو څخه (۱: ابتداء په تسميه سره. ۲: ابتداء په حمد سره) پر حقيقي او هغه بله پر اضافي باندی لکه دغه خبره چي شهرت ته رسېدلېده. او تا ته دا هم روا ده چي ته باء په دواړو احاديثو کي لپاره د استعانت و ګرزوې. او په دې خبره کي شک وجود نه لري چي استعانت په يوه شي سره تعارض د استعانت سره په بل شي سره نه لري. او دغه باء د ملابست ګرزول هم تا ته روا دي. او دا خبره دي پټه نه وی چي ملابست عام تر دې دی چي ابتداء په يو شي سره واقع کېدل پر طريقه د جزئيت وی او که په ذکر سره ددغه شي مخکي تر ابتداء بېله فصله وی. نو د يوه جزء ګرزول او د هغه بل مخکي بېله فصله ذکر کول روا دی. نو "آن" د ابتداء "آن" د تلبس په تسميه او تحميد سره دی.

حل الحواشي

حاشيه نمبر ۱:

المراد بالابتداء الحقيقي "**سوال:** مقصد د علامه سيالکوتي رحمه الله په دغه عبارت سره څه دی؟

جواب: په دغه سره رد کول پر علامه عصام رحمه الله باندی دی. د خبری تفصيل لاندی وړاندی کيږي.

د ملا عصام خبره: څه وخت چي په دې خبره سره اعتراض وسو چي د حديث د حمد او د حديث د تسميه تر مينځ تعارض راغلي دي نو د دغه تعارض د دفعي لپاره علامه عصام وفرمايل: "په دغه دواړو احاديثو کي مراد د ابتداء څخه ابتداءِ اضافي ده. نو اوس اعتراض نه واردېږي، ځکه اضافي هغه ابتداء ده کوم چي بالنسبت و بعضو نورو ته وي. نو بسم الله بالنسبت و حمد او مقصود ته ده، او حمد بالنسبت و مقصود ته دی، نو په دواړو سره ابتداء راتلای سي"

ورسته تر دغه خبری تر سره کولو علامه عصام رد کړي دي.

بیان د رد: کوم چا چي په دفعه کي د حدیث دا خبره ترسره کړېده چي په حدیث کي د بسم الله د ابتداء څخه ابتداءِ حقیقي مراد ده او په حدیث کي د حمد ابتداءِ اضافي مراد ده"دغه خبره باطله ده. ځکه ابتداء حقیقي تعریف دا "ان لا یسبق الشيء غیره حتي جزئه" ترسره کیږی، یعني پر شي باندی پرته دده بل څوک مخکي نه وی حتي چي جزء دده به هم پر ده مخکي نه وی.او ابتداء حقیقي په دغه معني سره په بسم الله کي متحقق کېدای نسي. ځکه د بسم الله د اجزاؤ مخکي والي پر بسم الله باندی بدهي دی. او اجزاء د بسم الله بسم الله نه ده، ځکه بسم الله د اجزاؤ د مجمعې نوم دی نه د بعضو اجزاؤ، لهذا ابتداء حقیقي په اول جزء سره د بسم الله متحقق کیږی نه په ټوله بسم الله سره او حال دا چي په حدیث سره امر سوی کار ابتداء کول په ملابست سره د ټوله بسم الله دی.

رد د علامه سیالکوټي رحمه الله د جانبه: خلاصه د رد داده : موږ د ابتداء حقیقي دغه تعریف "ان لا یسبق الشيء غیره حتي جزئه" نه منو. بلکه تعریف یې دادی: مخکي والي د شي پر خپل هغه ټولو اغیارو باندی کوم چي جدا ددغه شي څخه وی. ځکه ابتداء یو نسبتي شي دی، او د نسبتي شي تعقل او تصور پر تعقل د طرفینو موقوفه وی. او طرف د ابتداء کي بساطت ددغه طرف لازم نه دی. بلکه مرکب هم کېدای سي چي دغه مرکب ده. لهذا یو طرف د ابتداء بسم الله الرحمن الرحیم او بل طرف یې مقصود او غیری مقصود ټوله دی، نو ددغه ابتداء دواړه طرف مرکب دی، مګر دغه یو مرکب چي بسم الله ده پر هغه بل طرف مخکي سوی دی. لهذا ابتداء په دغه مرکب سره ابتداءِ حقیقي ده.

سوال: ابتداء حقیقي په دغه ذکر سوی معني کوم نظیر لری؟

جواب: هو، دا داسي ده لکه قصر حقیقي او ابتداء اضافي داسي ده لکه قصری اضافي.

سوال: قصری حقیقي او اضافي څه ته ویل کیږی؟

جواب: خاص الي د یو شي د بل شي سره دی، او انتفاء ددغه شي د هغه ټولو اغیارو څخه ددغه شي ده کوم چي پرته ددغه شي دی.د مثال په توګه " انما حسن زید". دلته د حسن ثبوت زید لره

دی، او نفي د حسن د هغه ټولو اغیارو څخه دی کوم چي پرته د زید څخه دي. لهذا دغه حصر حقیقي دی. قصر اضافي بالنسبت و بعضو نورو اغیارو ته وي نه بالنسبت و ټولو ته.

سوال: د ابتداء حقیقي او قصر حقیقي تر مینځ څه مناسبت وجود لری؟

جواب: مناسبت دادی چي څرنګه په قصری حقیقي کي انتفاء د شي د هغه ټولو اغیارو څخه معتبر ږي کوم چي ددغه شي څخه غېر وی، په دغه صورت کي که چیری دغه مقصور (خاص سوی شي) ددغه مقصور علیه شي د بعضو اجزاؤ سره خاص نه وی نو دغه کوم ضرر نه رسوی، لکه موږ چي وو ایو: قرآن په اعلا مراتبو کي د بلاغت دي. لهذا اوس که چیری قرآن د اجزاؤ تر مینځ دأسي فرق وجود لری (او دغه هم لری) چي بعض تر نورو بعضو اعلا وی نو دغه د قرآن په اعلا مراتبو کي د بلاغت ته کوم تاوان نه رسوی. نو دغه ډول چي په بسم الله کي ابتداءِ حقیقي وجود و موندی نود بسم الله د بعضي اجزاؤ پر هغه نورو مخکي والي و ابتداءِ حقیقي ته کوم تاوان نه رسوی.

حاشیه نمبر[۲]:

سوال: د ابتداء څخه په حدیث کي د تسمیه او تحمید څه مراد دی، آیا ابتداء حقیقي مرادېدلای سي؟

جواب: هو، که چیری باء په دواړو احادیثو کي لپاره د استعانت سي نه لپاره د صله.

سوال: د استعانت په صورت کي بیا صحت څرنګه لری؟

جواب: داډول چي د یوه شي ابتداء کول په استعانت د یوه شي، د دوو شیانو او دغه ډول تر دي زیات په نورو شیانو سره ترسره کېدای سي. لهذا د کتاب شروع کونه په استعانت سره د تسمیه او تحمید په دواړو سره کېدای سي.

لکن یلزم ان لا یکون شيء آه: **سوال:** محشي په دغه عبارت سره څه بنوول غواړي؟

جواب: کلام د خیالي پر دو شیانو مشتمله دي.

[۱]: د باء په حدیث کي د تسمیه او تحمید د استعانت لپاره یې کېدل صحت لری. او دغه خبری ته علامه خیالي په دي الفاظو "و لک ان تجعل الباء للاستعانة" سره اشاره کړیده.

۲: باء لپاره د استعانت په کېدلو سره هغه تعارض دفعه کيږی د کوم چي د حديث د تسميه او تحميد تر مينځ د پيدا کېدو توهم تر سره سوی وو.

خلاصه د بحث دا سوه چي محشي سيالکوټي پر اولي خبری باندی دوه اعتراضه وارد کړي دي.بيا د دغه دواړه اعتراضونو دفعه کوي. او تفصيل ددغه اعتراضينو لاندی وړاندی کېدونکې ده.

اول اعتراض: که چيری باء لپاره د استعانت و ګرزول سي نو بيا به تسميه او تحميد اجزاء د کتاب و نه ګرزی. ځکه جزء د يو شي آله لپاره ددغه شي کېدای نسي. که چيری سي نو آلتيت د شي به د خپل ځان لپاره و ګرزی.او آلتيت د جزء د شي لپاره د شي ګرزېدل باطل دی، نو باء لپاره د استعانت کېدل باطل دی؟

جواب: موږ دا خبره منو چي تسميه او تحميد د کتاب اجزاء نه دی. نو اوس دغه اعتراض نه واردېږی.او دغه اعتراض پر هغه چا واردېږی چي هغه تسميه او تحميد د کتاب اجزاء ګرزولي دي.نو ددوی لپاره ددغه اعتراض جواب ورکول په کار دی، (فارجع لزيادة التفصيل الي شرحي للكنديا المسمي باشرف العطايا)

دوم اعتراض: که چيری باء لپاره د استعانت سي نو د اسم الله "په بسم الله کي" او د الله جل جلاله د حمد بې ادبي لازميږي، ځکه څه وخت چي باء لپاره د استعانت سوه نو مدخول ددې آله وګرزېده، ځکه استعانت په آله سره ترسره کيږی، نو ابتداء د کار په توسط سره د تسميه او تحميد تر سره سوه. او دغه خبره تسليم سوېده چي آله مقصود نه وی بلکه هغه شي مقصود وی و کوم ته په دغه آله سره رسېدل راځي، څرنګه په تسميه او تحميد سره رسېدل و ابتداء ته د کار راځي په دغه وجه ابتداء مقصود ده، نه اسم الله او د الله جل جلاله حمد. او ددغه بې ادبي کول باطل دی؟

جواب: دغه اعتراض هلته واردېدی که چيری اسم الله حقيقتاً آله وای. او حال دا چي خبره په حقيقت کي دغه ډول نه ده. بلکه برکت د اسم الله آله لپاره د رسېدولو و فعل ته د ابتداء ده. لهذا اسم الله پخپله آله نه ده بلکه آله برکت د الهي اسم دی (يعني د الله جل جلاله نوم يو داسي بابرکته شي دی چي په ده سره د برکت د تر لاسه کولو پرته د شريعت په نګاه کي دغه کار د اعتبار وړ نه وی.

لهذا په دغه برکت سره فعل د اعتبار وړ ګرزي. نو برکت دومره مقصودی شي دی چي شي د اعتبار وړ جوړوی). نو آله برکت ده، نه تسميه او تحميد. نو اوس اعتراض نه واردیږی.

قيل فيه نظر "سوال: دغه اعتراض چا تر سره کړي دي، او مورد د دغه اعتراض کومه خبره ده؟

جواب: د دغه سوال کونکي علامه حسن چلپي رحمه الله دی. او مورِد د دغه اعتراض هغه دوېمه خبره ده کومه چي مخکي تېره سوه (يعني باء لپاره د استعانت د ګرزولو په صورت کي تعارض د حديثينو تر مينځ دفعه کيږی). خلاصه د سوال داده که چيری باء لپاره د استعانت سي نو بيا هم تعارض تر مينځ د حديث د تسميه او د حديث د تحميد نه دفعه کيږی. ځکه استعانت په يو شي سره دوه قسمه لری.

۱: استعانت په هغه شي سره چي هغه خپل وجود نه بايلي. بلکه دی موجوده پاتيږی لکه استعانت په قلم، لاس، او سياهي سره (استعانت په آلاتو سره د حرفت). اوس استعانت په قلم سره په دغه صورت کي آله خپل وجود نه بايلي.

۲: استعانت په هغه شي سره چي هغه خپل وجود بايلي، لکه استعانت په تسميه سره. اوس دغه استعانت هلته تر لاسه کيږی چي په مخصوصو الفاظو سره د بسم الله تلفظ تر سره سي او وويل سي" بسم الله الرحمن الرحيم". څه وخت چي تلفظ په بسم الله سره وسي نو بسم الله وجود و بايلي، ځکه دغه بسم الله په الفاظو سره تر سره کيږی. او الفاظ تر اداييني ورسته منتشر او معدومه وګرزي.

اوس په اول صورت کي استعانت په دوو يا په زياتو سره په يوه مهال کي تر سره کېدای سي، پاته په دوم صورت کي په هغه کي تر سره کېدای نسي. کومه ابتداء چي په بسم الله سره وی هغه ابتداء په حمد سره کېدای نسي. ځکه دغه ابتداء په تسميه سره په تلفظ سره د الفاظو د بسم الله تر سره کيږی. څه وخت چي د بسم الله الفاظ سره خواره واره سي نو بسم الله معدومه و ګرزی، اوس چي ابتداء په حمد سره وسي نو دغه جلا د هغه ابتداء څخه ده کوم چي په بسم الله سره وه. لهذا په موجوده صورت کي باء لپاره د استعانت په ګرزولو سره تعارض تر مينځ د حديث د تسميه او د حديث د تحيمد دفعه نسو؟

جواب: دلته مراد په هغه استعانت سره کوم چي په بسم الله او حمد سره تر لاسه کيږي هغه تبرک دی کوم چي په دوی دواړو سره تر لاسه کيږی. او هغه تبرک چي په بسم سره تر لاسه

کیږی هغه په وخت کي د ذکر د حمد وجود لری او متحققه وی. بلکه د غه تبرک تر پائې پوری دد غه کتاب جاری وی. لهذا مراد په استعانت سره په دوی دوو سره هغه استعانت نه دی کوم چي په آلاتو سره د کسب او حرفت وی. نو اوس باء لپاره د استعانت د گرزولو په صورت کي تعارض نه پاتیږی.

و اجاب عنه المدقق: **دوم جواب:** دغه دوم جواب د سوال څخه د چلپي دي، خلاصه د جواب داده چي موږ دا خبره منو چي استعانت په بسم الله سره د بسم الله د الفاظو په ادا ېنه سره ختمیږی، مګر جواب دادی چي معني دد ې حدیث "کل امرء ذی بال لم يبدء مستعيناً بسم الله (بحمد الله)" داده، "کل امرء ذی بال لم يبدء حال کون ذالک الامر مقارناً بسبق استعانة بسم الله "یعني هر د عزت شي که چیری ابتداء دده په داسي حال کي تر سره نسوه چي دی ملګری په هغه استعانت سره وی کوم چي مخکي تر ابتداء په بسم الله او حمد سره تر لاسه سوی وی.نو سبقیت د استعانت تر هغه وخت پوری جاری وی چي د استعانت تر لاسه کولو او د ابتداء تر سره کولو تر مینځ کوم بل کار تر سره سوی نه وی، ځکه که چیری تر سره سي نو بیا هغه مقارنت د مینځه ځي.او انفصال وجود پیدا کوی.

حاشیه نمبر۳:

که چیری باء لپاره د ملابست سي او د ابتداء څخه په حدیث کي د تسمیه او تحمید ابتداءِ حقیقي مراد سي نو بیا هم تعارض نه راځي، ځکه معني به د حدیث دا وګرزي "کل امرء ذی بال لم يبدء متلبسا بسم الله (بحمد الله) فهو اجذم "یعني هر د عزت شي چي ابتداء دده په داسي حال کي و نسي چي دی متصل او یو ځای د بسم الله او حمد سره د الله وَی نو دغه کار بې فائدې دی.

حاشیه نمبر۴:

سوال: که چیری باء لپاره د ملابست وګرزول سي نو بیا هم په دغه صورت کي تعارض تر مینځ د حدیث د تسمیه او تحمید راځي، ځکه ابتداءِ حقیقي د یو "آنِ" واحده څخه عبارت ده، په دې کي کوم امتداد او اوږدوالي وجود نه لری. که چیری ابتداء متصله په بسم الله سي نو بیا دغه ابتداء متصله په حمد سره کېدای نسي. که چیری متصل په حمد سره سي نو بیا متصله د

بسم الله سره کېدای نسي، او داسي هم کېدای نسي چي په يوه "آن" کي دي ابتداء په بسم الله او حمدله دواړو سره تر سره سي؟

جواب: د امر ذی بال (عزت مند کار) ملګری کېدل او متصله کېدل دوه ډول دی.

۱: په طريقه د جزئيت وی، دا ډول چي دغه شي د عزت مند شي اول جزء و ګرزول سي.

۲: د دغه عزت مند شي د اول جزء مخکي متصل و ګرزول سي نه جزء (دا ډول چي دغه شي اول ذکر سي بيا د دغه امر ذی بال اول جزء ذکر سي). لهذا ابتداء متصله د بسم سره په طريقه د اتصال ده دا ډول چي د بسم الله د وينا او د ابتداء کولو تر مينځ کوم شي حائل نسته، ځرنګه چي بسم الله وويل سي نو متصل ابتداء تر سره سي. او ابتداء د حمد سره متصله په طريقه د جزئيت ده دا ډول چي حمد جزء د عزت مند شي دی. نو د دغه امر ذی بال ابتداء کول بعينه زمانه د دغه امر ذی بال د اتصال په حمد سره ده . ځکه ابتداء د امر ذی بال په اول جزء سره ترسره کيږی. او اول جزء حمد د الله دی، نو ابتداء متصله د حمد سره پر طريقه د جزئيت د امر ذی بال سوه.

سوال: "آن الابتداء آن التلبس بهما" وينا صحت نه لری، ځکه د دې معني داده چي وخت د ابتداء وخت د مقارنت (اتصال) په بسم الله او حمد سره دی (يعني په وخت کي د ابتداء دوی دواړه سره مقارن متصل او يو ځای وی). او دغه خبره صحت نه لری، ځکه هر يو د بسم الله او حمد څخه زماني شيان دي (او د هر يوه زمانه د هغه بل څخه جلا ده)، په يوه سره تلفظ کول جلا او په هغه بل سره تلفظ کول جلا دی. په دواړو سره تلفظ په يوه وخت کي کېدای نسي. نو دوی دواړه په يوه زمانه کي موجودېدای نسي. بلکه تلبس او اتصال په يوه سره مخکي تر اتصال په هغه بل سره وی. نو بيا "آن" د ابتداء "آن" د مقارنت په دوی دواړو سره کېدای نسي.

جواب: دلته د دغه عبارت "آن التلبس بهما" معني هغه نه ده کوم چي تاسو بيان کړه بلکه د دې معني داده " آن تلبس المبتدأ بهما" يعني هغه شي چي په هغه سره شروع تر سره کيږی د هغه سره حمد او بسم الله دواړه متصل وی دا ډول چي بسم الله د ده څخه مخکي او د ده سره متصله وی او حمد پخپله د دغه شي (په کوم سره شروع تر سره کيږی) جزء دی. لهذا دغه شي چي شروع کيږی دغه متصل د بسم الله سره هم او د حمد سره هم دی. نو "آن" د مقارنت دوام نه لری البته دغه شي چي د هغه ابتداء تر سره کيږی هغه دوام لری.

﴿فائده﴾: دغه خبره چي "آن" د ابتداء "آن" د مقارنت د بسم الله د حمد سره دی" دغه خبره صحت نه لری، ځکه بسم الله او حمد يو د بل سره مقارن کېدای نسي. حمد هم زماني او بسم الله هم زماني دی، ځکه حمد هم په اداېنه سره د مخصوصو الفاظو تر سره کيږی. دغه ډول بسم الله ده. څه وخت چي د بسم الله الفاظ ادا سي نو د دغه بسم الله الفاظ ختم او منتشره سي. بيا حمد ادا سي نو د دغه الفاظ سره منتشره او ختم سي. نو د دوی د الفاظو د اداېني وخت او زمانه يوه نه ده په دغه وجه د ابتداء وخت د دواړو د مقارنت وخت کېدای نسي.

"آن" د ابتداء "آن" د مقارنت د کتاب د بسم الله او حمد سره دی، دغه خبره صحی ده، ځکه کتاب د بسم الله سره هم مقارن دی، ځکه ورسره متصل دی. او د حمد سره هم مقارن دی ځکه حمد د ده جزء ده.

قال المحشي المدقق فيه: سوال: "باء" د ملابست لپاره ده. او ملابست په معني سره د اتصال اخيستل صحت نه لری، ځکه په دغه صورت کي به معني داوګرزی "ابتداء به متصله د بسم الله سره سي" (ځکه زموږ خبره تر اوسه پوری په ابتداء کي روانه ده، چي دغه به حقيقي وی او يا به عرفي وی، او دغه به په استعانت د بسم الله او يا په اتصال د بسم الله سره وی). او حال دا چي مقصد په حديث سره د ابتداء اتصال په بسم الله سره بنوول نه دی، بلکه حديث په اصل کي لپاره د بيان د هغه شي دی چي په هغه سره مشروع فيه شي "هغه شي چي په هغه شروع کيږی" په طريقه د کمال واقع کيږی. او په طريقه د کمال هغه وخت واقع کيږی چي د دغه شي (په کوم سره چي شروع تر سره کيږی) په شروع کي د الله نوم راوړل سي. لهذا دغه مبتدأ به شي (هغه شي چي په هغه سره شروع تر سره کيږی) د الله د نامه سره متصله وی، او يا پخپله فاعل ورسره ملګری وی. نو د دغه خبری د بنوولو لپاره حديث راوړل سو. خلاصه دا سوه چي حديث لپاره د بيان د اتصال د مبتدأ به او يا مبتدی د بسم الله سره دی نه اتصال د ابتدأ د بسم الله سره، څرنګه په عبارت کي اتصال د ابتدأ د بسم الله سره معلوم سو کوم چي مقصود نه دی نو په دغه وجه باء لپاره د ملابست په معني سره د اتصال صحت نه لری؟

جواب: ملابست په معني سره د اتصال راځي.

دليل: جلال الدين سيوطي رحمه الله پخپله شرح کي د الفيه فرمايي: زموږ علماؤ ويلي دي چي "باء د ملابست" دوه قسمه لري.

۱: هغه باء ده چي پرته د دې فعل د مفعول سره متصله کېدای نسي لکه په دې مثال کي "مررت بزيد" (دا هغه وخت ويل کيږي چي متکلم د هغه ځای سره تېر سي چيری چي زيد وجود لری. نو اصل اتصال د مکان سره د زيد وی مګر دغه د زيد سره اتصال مجازاً ګرزېدلي دی). او س دلته "مرّ" بېله "باء" متصله د مفعول "زيد" سره کېدای نسي.

۲: پر هغه مفعول داخله سي چي فعل و دغه مفعول ته بېله "باء" رسېدلای سي مګر د دې په راتګ سره معني بدليږي. لکه "امسکتُ بزيد" او س بېله "باء" هم دغه "امسک" متعدی ګرزېدلای سي. او داسي ويل کېدای سي "امسکتُ زيداً" مګر د دواړو مثالونو تر مينځ فرق دا وجود لری چي د "باء" د وجود په صورت کي معني دا ګرزی چي د زيد نيونه تا کړېده. او دغه ستا په مباشرت او کړنه سره نيول سوی دی. او بېله "باء" په دغه صورت کي دا معني هم کېدای سي چي زيد تا د بل په واسطه د کار څخه منعه کړی دی.

نو دا خبره معلومه سوه چي "باء" د ملابست لپاره د "اتصال" هم استعماليږی لکه په اول مثال کي او دغه ډول د "مقارنت" هم استعماليږی لکه په دوم مثال کي.

پاته دا خبره چي مقصود د حديث څخه ملابست د شروع کونکي کس او يا د هغه شي چي د هغه ابتداء تر سره کيږي د بسم الله او حمد سره دی نه د ابتداء، ځکه ابتداء کونکي کس او يا هغه شي چي د هغه ابتداء تر سره کيږی هغه ملابس د ابتداء سره دی، او ابتداء ملابسه د بسم الله او حمد سره ده نو مبتدی او مبتدأ به ملابس (په واسطه د ابتداء) د بسم الله او حمد سره دی.

نو مقصود د حديث د ملابست په معني د اتصال په صورت کي هم تر لاسه سو.

﴿فائده﴾: و اندفع ما اورده بعض الافاضل: **سوال:** دغه بعضو فضلاؤ څه خبره تر سره کړېده؟

جواب: خلاصه د دوی د خبرو داده: هر هغه فعل چي د هغه سره باء د ملابست تعلق لری هغه به د دوو حالو څخه خالي نه وي.

۱: **فعل لازمي:** په دې صورت کې چې څه وخت فعل د فاعل څخه صادریږي نو دغه صدور به په وخت د ملابست د فعل د مدخول سره د باء وی د مثال په توګه "خرج زید بعشیرته" زید متصل د خپل قوم سره ووتي. اوس دلته د زید وتل یو ځای د وتولو (خروج) د "عشیرة" سره راغلي دی.

۲: **فعل متعدی:** په دې صورت کې د فاعل کار کونه او دغه ډول د مفعول سره تعلق لرنه (د فعل) په حال کې د یو ځای والي د فعل د مفعول سره تر سره سوی وی. د مثال په توګه "اشتریت الرحي بادواتها" یعني ما ژرنده په داسي حال کې رانیوله چې متصل د الاتو سره وه.

سوال: دا کار د فاعل څخه ولي د مجرور په ملابست تر سره سوی وی؟

جواب: ځکه دغه مجرور "په ملابست د باء" په اعتبار د متعلق حال د فاعل څخه د فعل وی. او حال قید لپاره د عامل وی. نو په دې وجه د فعل صدور مقید په ملابست سره وی.

سوال: دلته "باء" لپاره د ملابست کېدای نسي؟ ځکه اتصال د کتاب به د حمد سره بېله ابتداء کولو راسي، ځکه د حال وجود پر وجود د فعل موقوفه نه وی (د مثال په توګه "جاءني زیدٌ راکباً" اوس دلته د مجیئت پرته هم رکوب "سپرتیا" تر سره کېدای سي). لهذا مجرور (بحمد الله کوم چې د تحمید په حدیث کې راغلي دی) په دغه باء سره د فعل (ابتدئ) د مفعول جزء (کتاب چې مفعول د ابتدئ ده) به نه وی. ځکه مفعول هلته مفعول ګرزی چې فعل پر ده تر سره سي. او مجرور په باء د ملابست به پرته د مفعول وی، که چیری مفعول او مجرور یو سي نو تعلق د فعل د مفعول سره په حال کې د ملابست د مجروربه راسي. نو متلبس (کتاب) او متلبس (بحمد الله) به یو سي، حالانکه دا دواړه جلا جلا شیان دي. او دلته یو ګرځېدلي دي، ځکه "ابتدئ" فعل او مفعول "کتاب" دی، او د کتاب اول جزء حمد دی. نو حمد د مفعول یوه حصه ده. او هلته په حدیث کې د تحمید "حمد" مجرور په باء دی، لهذا حمد (چې جزء د کتاب ده) د حمد سره (چې په حدیث کې د تحمید ذکر دی) یوه سوه. او دغه باطل دی (ځکه متلبِس د متلبَس څخه جلا وی) نو باء لپاره د ملابست ګرزول صحیح نه ده؟

جواب: مجرور په باء سره (په حدیث کې ذکر سوی حمد) او مفعول (په کتاب کې ذکر سوی حمد) که سره یو سي په دې کې کومه خرابي نه راځي. مثلاً ویل کیږی "امسکتُ بزیدٍ". اوس په دغه مثال کې "زید" مجرور په باء د ملابست هم دی او مفعول لپاره د فعل هم ده. پاتي دا خبره چې فعل د

مفعول سره په حال کي د ملابست د فعل د مجرور سره تعلق نیسي نو موږ دا نه منو بلکه دا "باء" لپاره د ارتباط د مفعول د مجرور سره په وخت د زماني د عامل تر سره کوي.

نو خلاصه د خبری دا سوه چي مجرور په خپله مفعول هم کېدای سي او د مفعول حصه هم کېدای سي. دلته مجرور چي "بحمد الله" ده یو حصه د مفعول ده(چي مبتدأ به فعل دی). او په دغه کي کومه خرابي نسته البته که چیری دغه مجرور حصه د ابتداء سي نو دغه صحت نه لری مګر هغه دلته نه لازمیږی.

سوال: که چیری د ملابست څخه ملابست په تبرک " د بسم الله او حمد " سي نو په دې صورت کي حمد د کتاب جزء ګرزولو لره بیا کوم حاجت سته؟

جواب: نه، ددې خبری کوم ضرورت نسته، ځکه کوم تبرک په بسم الله او حمد سره تر لاسه کیږي هغه د کتاب تر پای پوری پاته وی. نو دغه کوم آني شي نه دی چي ابتداء په ده سره ابتداء بیا په هغه بل سره نه وی.

سوال: آیا د ملابست صورت (چي حمد جزء و ګرزول سي)و ټولو افعالو ته شامله دی. یعني په هر فعل کي دا ډول وی چي بسم الله خارج او حمد جزء و ګرزول سي؟

جواب: نه، دغه صرف په هغه صورت کي کېدای سي چي فعل د قبیلې څخه د مقرو (چي د کوم قرأت تر سره کیږی) وی، البته هغه کارونه د کوم څخه چي حمد جزء ګرزېدلای نسي په هغه کي دغه توجیه تر سره کېدای نسي لکه خوړول او ذبحه کول. ځکه حمد په اداینه سره د الفاظو ادا کیږی، حلالول او خوړل د قبیلې څخه د فعل او کار دی. نو یو د هغه بل حصه جوړیدلای نسي.

سوال: د ملابست په صورت کي بسم الله جزء د کتاب ګرزول د مقصود څخه خلاف ده، ځکه باء چي څه وخت د ملابست لپاره سي نو په دغه صورت کي دغه مفعول تر پای پوری متصل د دغه مجرور سره وی، نو اوس چي دلته بسم الله د کتاب جزء و ګرزول سي په دغه صورت کي اتصال د کتاب د اولني حصې د بسم الله سره راځي نه د ټوله کتاب، لهذا باء لپاره د ملابست د ګرزولو مقصد تر لاسه نسو.

جواب: موږ بسم الله د کتاب جزء نه بولو، بلکه دغه د کتاب څخه وتلې ده نو سوال نه واردیږی. بلکه د بسم الله جزء نه کېدل لازم دی، ځکه که چیری بسم الله جزء و ګرزول سي نو بیا ورسته

والي د حمد تر بسم الله نه پاتيږي، ځکه دبسم الله او حمد په دواړو احاديثو کي باء لپاره د ملابست ده نو مقصود دادی چي دغه ټول تصنيف به د بسم الله سره هم تر آخره پوری متصل وی دغه ډول په حمد سره. نو که حمد ورسته تر بسم الله سي نو بيا ټوله تصنيف اتصال د حمد سره نه راغلي، ځکه د تصنيف اول جزء چي بسم الله ده د هغه سره اتصال د حمد نه راغلي، او که چيری حمد او بسم الله په يوه ځل ذکر سي بيا د اجماع مخالفت راځي، ځکه پردې خبره اجماع راغلېده چي بسم الله او حمد چيری چي هم يو ځای ذکر سي نو هلته بسم الله مخکي او حمد ورسته راوړل کيږی، ځرنګه دلته تقديم او تأخير نه راځي په دغه وجه بسم الله د کتاب جزء نه ده.

دوم جواب: موږ که چيری دا خبره و منو چي يو ددوی څخه دي جزء د کتاب سي نو په دغه صورت کي ملابست د ټوله تصنيف د حمد او بسم الله سره نه راځي موږ دا خبره نه منو، ځکه دلته مراد تبرک په بسم الله او حمد سره دی، او تبرک تر پايه پوری د تصنيف پاته وی. او په تبرک کي د حمد او بسم الله جزء د کتاب په ګرزولو يا خارجولو سره کوم فرق نه پرېوزی.

قال المحشي المدقق: **سوال:** مقصد د محشي په دغه عبارت سره څه دی؟

جواب: څه وخت چي باء په حديث کي د تسميه او تحميد لپاره د ملابست و ګرزول سوه نو بيا اعتراض وارد سو، خلاصه د اعتراض داده" باء د ملابست لپاره په ګرزولو سره تعارض تر مينځ د احاديثو نه دفعه کيږی، ځکه تسميه ددې تقاضي کوی چي د امر ذی بال ابتداء دي په بسمله سره متلبسه وی. او د تحميد حديث بيا تقاضي ددې کوی چي د امر ذی بال ابتداء دي په حمد سره متلبسه وی. اوس هغه ابتداء چي په بسم الله سره متلبسه وی هغه منافي د هغه ابتداء سره ده کومه چي په حمد سره متلبسه وی، ځکه بسم الله په تلفظ سره د بسم الله موجود يږی او حمد د حمد په تلفظ سره موجوديږی نو هر يو ددوی څخه زماني شي دی. د يوه زمانه د هغه بل څخه جلا ده نو ابتداء چي متلبسه په بسم الله سره ده پرته د هغه ابتداء څخه ده کوم چي متلبسه په حمد سره وی؟

جواب: محشي مدقق رحمه الله جواب ددغه سوال داسي ورکړي دي. "بسم الله مخکي تر ابتداء ذکر کولو ته د ملابست شاملېدل بنابر دې دی چي معني ددې قول " ملابست د ابتداء په

بسم الله سره" داده چي شروع کونکي په يو فعل کي کله کله مصاحب او مقارن د بسم الله سره وی. او په دې خبره کي شک نشته چي شروع کونکي کس د بسم الله سره همراه وی. ځکه اولاً دی بسم الله وو ايي بيا کتاب شروع کړي. نو په دغه وينا سره دی ملګری سو، بيا يې حمد ادا کړي.

سوال: آيا په حديث کي د تحميد و دې خبری ته ضرورت تسه چي ملابست په معني سره د مصاحبت وګرزول سي؟

جواب: نه، ځکه هلته ملابست پر خپله اصلي معني پاته دی، او په دې صورت کي هم کومه خرابي نه راځي، ځکه هلته ابتداء متصله د حمد سره وی.

سوال: علامه مدقق په علامه خيالي اعتراض کړي دي، خلاصه داده چي د تسميه په صورت کي و دې ته ضرورت نسته چي ملابست په معني سره د "اتصال بيله کومه فصله" وګرزول سي، ځکه ملابست په معني سره د مصاحبت راځي نه په معني سره د اتصال؟

اول جواب: د علامه خيالي د خبری څخه دا معلوميږی چي ملابست په معني سره د اتصال د شي د بل يوه سره بيله کومه فصله "هم راځي. او په دغه کي کوم مانع هم نسته لکه دغه خبره د علامه سيوطي رحمه الله د خبری څخه معلوميږی. لهذا لکه څه ډول د علامه مدقق خبره بناء بر تأويل ده دغه ډول د علامه خيالي خبره هم بناء بر تأويل ده نو ددوی تر مينځ کوم د اعتبار وړ فرق وجود نه لری.

دوم جواب: علامه سيالکوټي د علامه خيالي د کلام داسي توجيه کوي کوم چي د توجيه څخه د علامه مدقق جلا ده، خلاصه داده چي ملابست په معني سره د مصاحبت ده، پاته دا خبره چي د تسميه په صورت کي مقارنت د ابتداء د تسميه سره نه راځي نو ددې جواب دادی چي مراد په "آن" سره په دې قول کي د خيالي " آن الابتداء آن التلبس بهما" زمان ده، ځکه زمانه بناء بر قول د حکماؤ جوړه د آناتو څخه ده. نو د زماني يو جزء "آن" دی. نو دلته ذکر جزء (آن) او مراد کل (زمانه) دی، او د زمانې د اجزاؤ تر مينځ حدِ مشترک "آن" دی. "آن" بالنسبة و زمانې ته داسي دی لکه نقطه بالنسبت و خط ته. نو اطلاق د "آن" پر زمانه باندی په وجه د لزوم ددوی تر مينځ دی. لهذا د ابتداء زمانه د تسميه او تحميد سره د ملابست زمانه ده. ځکه "آن" د

ابتداء آن د تلبس په همزه سره د "الحمد" دی. او دغه "آن" متصل د "آن" سره د آخر د بسم الله الرحمن الرحیم دی. څرنګه چي موږ دغه دوه آنونه (چي یو آن د تلبس په همزه سره د "الحمد" او بل آن د آخر د تسمیه دی) جزء د زماني په حیث معتبر کړل نو دغه زمانه، زمانه د تلبس په تسمیه او تحمید سره ده. نو دغه زمانه بعینه زمانه د ابتداء ده.

سوال: آیا په دې دوم جواب کي خو به کوم ضعف وجود نه لري؟

جواب: هو، ضعف وجود لري، داځکه چي دغه قول د خیالي "لا یخفی ان الملابسة تعم وقوع الابتداء" ددغه جواب تردید کوی، ځکه د خیالي د کلام څخه صراحتاً دا خبره معلومیږی چي ده د تسمیه ذکر کول مخکي تر ابتداء بیله کومه فصله ملابست د ابتداء سره ګرزولي دي. او مخکي والي د یو شي پر بل باندی بیله دې کېدای نسي چي د مخکني شي زمانه دي د ورستني شي څخه جلا نه وی. لهذا د مخکني شي زمانه جلا او د ورستني شي زمانه جلا ده (ځکه دا خبره ښکاره ده چي قبل او بعد یعني مخکي والي او ورسته والي تر مینځ مغایرت وجود لري). نو ددغه سربیره بیا څرنګه د ابتداء زمانه د تسمیه او تحمید سره د تلبس زمانه ده.

صفحه نمبر ۶:

عبارت

(المتوحد بجلال ذاته) الظاهر ان الباء صلة التوحد یقال توحد بذاته ای تفرد به.

ترجمه

(هغه الله چي په عظمتي ذاتي کي مستقله دي) ښکاره داده چي باء صله لپاره د توحد ده، ویل کیږی "توحد بذاته" یعني دی متفرد په اعتبار د خپل ذات دی، او دی مستقله دي. د التوحد بجلال الذات معني داده "دی په عظمتي ذاتي کي مستقله او متفرد دی او دده سره هیڅ څوک شریک نسته"، یا " دی په ذاتي جلیله کي مستقله دي او دده سره شریک نسته". او دغه د "حصول الصورة" پر طریقه دی. او دا احتمال هم سته چي دغه باء لپاره د ملابست سي. دغه وخت تفعل لپاره د صیرورت بیله صنعي دی. لکه ذدوی دغه قول "ختني په خپله ډېره سوي. او په دغه کي د بل چا دخل نه وو. او په دې معني کي تکون "په خپله کېدل" او تولد " په خپله ولد کېدل، پیدا کېدل، وجود ته راتلل" دی. لکه دغه خبره چي په متکبر او دده په مثل کي تر سره سوېده. نو معني د " توحد بجلال الذات" داده "متصف والي په وحدتي ذاتي سره" یا "موصوفه په وحدتي کامله سره دی" سره د ملابسته د جلال د ذات.

حل الحواشي

حاشيه نمبر [1]:

سوال: صله څو معناګاني لري؟

جواب: دغه څلور معناګاني لري.

[1]: صله د موصول. [2]: کلمه زائده. [3]: هغه کلمه چي په هغه سره فعل يا شبهي فعل متعدی ګرزی، عام تردې دغه حرف محض د تعديه لپاره راځي (لکه ذهبت بزيد)، او که د تعديه سره سره پريو زائد خصوصيت هم دلالت کوی لکه "علي" چي پر استعلاء او "في" پر ظرفيت دلالت کوی.

[4]: هغه حرف چي محض لپاره د تعديه راځي.

سوال: دلته داسي معلوميږی چي مراد د صله څخه څلورمه معني (هغه حرف چي محض د تعديه لپاره راځي) مراد ده، ځکه څه وخت چي صله په مقابل کي د ملابست راسي نو هلته د صله څخه مراد څلورمه معني وی. څرنګه دلته صله د ملابست په مقابله کي راغلې ده (لکه خيالي فرمايلي دي "و يحتمل ان يكون للملابسة"). په دغه وجه به څلورمه معني مراد وی؟

جواب: دلته دغه معني مراد نه ده، ځکه دغه معني د علامه خيالي رحمه الله ددې عبارت سره "و المناسب ههنا هو معني الالصاق او معني الظرفية (حاشية نمبر٣)" تضاد لری، ځکه ددغه عبارت څخه دا معلوميږی چي دغه باء پر ظرفيت هم دلالت کوی، بلکه دلته د صله څخه لغوی معني مراد ده او صله په لغت کي و ربط کولو ته ويل کيږی لکه ويل کيږی "وصلتُ الشيء" دا هغه وخت ويل کيده چي يو شي به د بل شي سره ربط ورکړل سو. لهذا دلته صله په معني سره د ربط ورکولو ده کوم چي معني د تعديه ده، بيا عام تردې پريو اضافي خصوصيت باندی پرته د ملابست هم دلالت کوی لکه پر ظرفيت باندی (او دا معني ددې عبارت د سيالكوټي ده "كان الباء للظرفية كما يشعر به عبارة المحشي") او که پر دغه دلالت نه کوی (بلکه محض لپاره د تعديه وی، او دغه معني ددې عبارت د سيالكوټي ده "او للالصاق"). نو اوس کوم اعتراض نه وارديږی.

سوال: دلته باء ولي د تعديه لپاره ده؟

جواب: ځکه مصدر ددغه باب توحّد دی، او دغه د لازمي بابه څخه دی./// تَوَحَّدَ: [و ح د].(

فعل: خماسي لازم متعد بحرف. تَوَحَّدْتُ ، أتَوَحَّدُ ، تَوَحَّدْ ، مصدر تَوَحُّدٌ .١: تَوَحَّدَ بِرَأيِهِ وَلَمْ يَعْبَأْ بِآرَاءِ الآخَرِينَ: اِنْفَرَدَ بِهِ .٢: تَوَحَّدَ الرَّجُلُ: بَقِيَ وَحْدَهُ .

سوال: باء بر هر تقدير "د صله او که د ملابست وی" دغه ظرفي لغو دا او که مستقر دی؟

جواب: که چیری باء لپاره د صله سي نو دغه ظرفِ لغوه دی، ځکه په ظرف کي اصل لغوه دی. او که چیری باء لپاره د ملابست سي نو بیا دغه ظرف مستقر او حال د ضمير څخه د "متوحد" دی.

سوال: په اول او دوم صورت کي معني څه جوړیږی؟

جواب: په اول صورت کي معني دا جوړیږی" الحمد لمن لا شريک له في جلال ذاته". او په دوم صورت کي معني دا جوړیږی"الحمد للموصوف بالوحدة حال كونه ملابساً بجلال ذاته".

سوال: دغه عبارت د سيالکوټي "هذا هو الظاهر" د څه لپاره دی؟

جواب: دغه عبارت بيان دډي عبارت د علامه خيالي "الظاهر ان الباء صلة التوحد" دی.

سوال: د باء دصله لپاره کېدل ولي ظاهر تر باء لپاره د ملابست کېدلو دی؟

جواب: ځکه څه وخت چي باء صله لپاره د تفعل راسي نو بيا باء پر دي دلالت کوی چي فاعل مستقله په مأخذ کي د اشتقاق (مصدر) دی. (لهذا دلته فاعل مستقله په توحد کي دی). او بل هيڅوک هم دده سره شريک په دغه مأخذ کي نسته. ويل کيږی "توحد بذاته" دا هغه وخت ويل کيږی چي دغه ذات دده سره خاص او دی په دغه کي مستقله وی. که چيری باء لپاره د ملا بست سي نو بيا کله کله د طلب لپاره راځي، لکه "فلان تعظم" يعني فلانکي کس تعظيم طلب کړی. او کله کله بيا د تکلف لپاره وی لکه " فلانَ تحلم" يعني په تکليف او خواری سره يې غصه پټه او برداشت کړل. او کله کله بيا د صيرورت لپاره وی لکه ويل کيږی "تحجر الطين" يعني خټي ډبره و ګرزېده. او هره يوه ددغه درو معناګانو څخه په شان کښې د الله جل جلاله بېله تأويله محاله ده. البته په يوه ډول سره د تأويل يې صحت ممکن دی. تفصل يې دا دی.

۱: **طلب:** په دې صورت کي معني دا ګرزی "اقتضي ذاتُه الوحدةَ" يعني دده ذات د وحدت طلب وکړي. لهذا وحدت د الهي ذات مقتضي ده.

۲: **تکلف:** تکلف د کمال في الوحدة څخه مجاز دی.

۳: **صيرورت:** صيرورت پر تجريد حمل دی دا ډول چي په صيرورت کي چي کومه معني د انتقال د يوه حاله څخه و بل حال ته پرته ده د هغه معني څخه دلته صيرورت خالي ګرزېدلي دي. خلاصه دا سوه چي دا تأويل کول يو تکلف دی، او د صله په تقدير کي کوم تکلف نسته.

لهذا هغه تقدير چي په هغه کښي تکلف نه وی هغه ظاهره تر هغه صورت دی چي په کوم کي تکلف وی.

حاشيه نمبر ۲ :

سوال: "جلال ذاته" په څه معني سره دي؟

جواب: د غه د وه صورته لري.

۱ : جلال په خپله مصدری معني او مفهوم سره مراد وی، په دغه صورت کي معني د عبارت دا گرزی "المتوحد في جلال ذاته" يعني هغه په جلاليت کي د خپل ذات متفرد او مستقله دی دده سره په دغه کي څوک شريک نسته، او دی په دغه کي واحد لاشريک دي.

۲ : جلال مصدر په معني سره د فعيل دی يعني "جليل" په دغه صورت کي اضافت د "جلال" و ذات ته اضافت د صفت و موصوف ته دی، او تقدير د عبارت دا گرزی "المتوحد في الذات الجليلة" يعني دی په خپل عظيم ذات کي متفرد مستقله او دده سره څوک شريک نسته.

علي نهج حصول الصورة: **سوال:** د دغه عبارت څخه څه مراد دی؟

جواب: محشي خيالي د غه يو تائيد دډي خبری لپاره وړاندی کړی دي چي کله کله مضاف مصدر وی او دغه مصدر په معني سره د فاعل وی، او اضافت د صفت و موصوف ته وی، لکه "حصول الصورة". خلاصه دډي خبری داده چي مناطقو د علم داسي تعريف تر سره کړی دي" حصول صورة الشيء". او س په دغه تعريف کي دوې ډلی دي.

۱ : حصول په خپله مصدری معني سره مراد دی، نو معني د عبارت داده " د عقل په وړاندی د صورت حاصلونه ده".

۲ : "حصول" په معني سره د "حاصلة" دی، او اضافت د صفت و موصوف ته دی، تقدير د عبارت داډول دی" الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل". يعني د عقل په وړاندی د حاصل سوی صورت نوم علم دی.

سوال: څه وخت چي اضافت د جلال و ذات ته اضافت د صفت و موصوف ته سو نو په دې صورت کي رد پر چا تر سوی دی؟

جواب: په دې عبارت کې رد پر قدماؤ د معتزلو دی، دوی وایي: د واجب الوجود ذات او د ممکناتو ذات په تمام الماهیة کې مشارکت سره لری.

اقول بعض الفضلاء: **سوال:** د بعضو فضلاؤ څخه څوک مراد دي. او دوی څه ویلي دي؟

جواب: دلته مراد ملا عصام الدین رحمه الله دی، ده ویلي دي: د ذات وینا پر دو شیانو تر سره کیږی.

۱: ذات ماهیت ته د شي ویل کیږی. په دې معنی سره دی د جوهر او حقیقت مرادف دی. که چیری د ذات څخه مراد ماهیت سي نو په دې صورت کې " المتوحد بجلا ذاته" دلالت پر دې کوی چي د الله جل جلاله سره په ماهیت او ذات کي کوم څوک شریک نسته بلکه دی لا شریک دی.

۲: ذات په معنی سره د صفت د مقابل راځي یعني ماهیت شخصي کوم چي قائم په اعتبار د خپل ذات وي، په دې صورت کي د عبارت معنی دا گرزی" دی په ماهیت شخصي کي متفرد او مستقله دي، په دې کي د الله جل جلاله سره کوم څوک شریک نسته". په دې معنی سره دی دلالت پر دې نه کوی چي الله جل جلاله لره په ماهیت نوعیه کي شریک نسته، ځکه هر شي په اعتبار د ماهیت شخصي مستقله وی، مگر ددې سره په ماهیت نوعي کي نور د ځان سره شر یکان لری. لهذا په اول صورت کي رد پر معتزلو راځي نه په دوم صورت کي.

اقول لا معنی له" **سوال:** مقصد ددې عبارت څخه څه دی؟

جواب: علامه سیالکوټي پر علامه عصام باندی رد کوي. خلاصه د رد دا ده چي دوم تقدیر په قرینه د مقام (مقام د حمد دی) سره مراد پدلای نسي. ځکه که چیری په ذات کي دلته احتمال د دې خبری وی چي دده څخه دي ماهیت مشخصه واخیستل سي، او معنی یې داسي "الله جل جلاله په ماهیتِ شخصي کي مستقل او څوک ور سره شریک نه دی "، په دغه صورت کي دا اعتراض واردیږی چي دغه مقام د حمد دی، او په دې کي هغه صفات ذکر کونه په کار ده کوم چي تخصیص او خاص والي د الله جل جلاله سره لری، او دلته په ماهیتِ شخصي کي استقلال دا محض د الله جل جلاله صفت نه دی بلکه هر شي په ماهیتِ شخصي کي مستقل وی، او څوک ورسره شریک نه وی. څرنگه دا د حمد مقام دی؛ او هغه صفات چي خاص تر الله جل جلاله پوری وي ذکر کیږي، او استقلال په ماهیت شخصي کي دغه خاص تر الله جل جلاله

پوری نه وو په دې وجه د ذات څخه ماهیت شخصي دلته مراد نسي، بلکه دلته محض د ذات څخه ماهیتِ کلي دي. په دې وجه په دې عبارت سره رد پر معتزلو تر سره سو.

حاشیه نمبر ۳:

و يحتمل ان يكون للملابسة: **سوال:** آیا په "المتوحد بجلال ذاته" کي باء لپاره د ملابست کېدای سي؟

جواب: هو، باء لپاره د ملابست کېدای سي، لهذا فعل به قائم په فاعل سره په وخت کي د ملابست "په مجرور سره" وی. د عبارت معني دا گرزی" انه تعالي المتصف بالوحدة حال كونه متلبساً بجلال الذات" یعني الله موصوفه په وحدت سره په حال کي د ملابست په جلال سره د ذات دي.

سوال: په دغه صورت کي به دغه ظرفي لغوه او که مستقر وی؟

جواب: په دغه صورت کي دغه ظرفِ مستقر دی، او په اعتبار د متعلق حال د ضمیره څخه د "المتوحد" دی.

سوال: دلته د ظرف مستقره څخه څوک مراد دی؟

جواب: په تعریف کي د ظرف مستقر اختلاف تر سره سوی دی.

۱: **جمهور:** دوی فرمایي ظرفِ مستقر هر هغه ظرف دی چي متعلق دده د افعالِ عامو څخه وي او ظرف لغوه هغه دي چي متعلق دده د افعالي عامو څخه نه وی.

۲: **سید سند رحمه الله** فرمایي: ظرفِ مستقر هغه دی چي متعلق دده محذوف وی عام تر دې د افعالِ عامو او که د خاصو څخه وی. او ظرفِ لغوه هغه دی چي متعلق دده حذف سوی نه وی.(ملا جلال للمحقق الدواني ص:۸، ح: ۸)، لهذا دلته ظرفِ مستقر د سید سند په وړاندی معتبر دی.

سوال: که باء لپاره د صله او که د ملابست سي نو ددغه دوو توجیهاتو ترمینځ څه فرق وجود لری؟

جواب: دغه فرق په څو وجوهاتو سره دی.

۱: د صله په صورت کي باء فعل و مجرور ته رسوی یې، او د فعل تعلق تر مجروره پوری ور کوی. او د ملابست په صورت کي باء فاعل د مجروره سره مِلابس او متصله کوی، او د فاعل تعلق تر مجروره پوری ورکوی. په اول صورت کي ظرفِ لغوه او په دوم صورت کي ظرفِ مستقر دی.

واندفع ما قال الفاضل المحشي: **سوال:** مقصد د محشي څخه څوک دي، او ده څه فرمایلي دي؟

جواب: مراد علامه خیالي رحمه الله دي، او ده د بعضو نحاتو" کومو چي ویلي دي: ملابست یو عامه معني ده کومه چي و ټولو معناګانو ته د باء شامله ده. او مصاحبت او دغه ډول الصاق دغه تر ملابست خاصي دي. لهذا ملابست په معني سره د مطلقِ ارتباط دی" قول خپل کړي دي. خلاصه دا ده: ملابست د صله مقابل ګرزول صحت نه لري عام تر دي ظرفِ لغو تعلق تر توحد و لری او که ظرفِ مستقر حال د ضمیر څخه و ګرزول سي.

سوال: آیا د علامه خیالي اعتراض د قبول وړ دی؟

جواب: نه، ځکه کوم چا چي ملابست مقابل د صله ګرزولي دي د هغو قول بناء د هغه نحاتو پر قول دي کوم چي ویلي دي: باء لپاره د مصاحبت ده، او الصاق یو قسم د مصاحبت دی، د دې قول موافق د باء لپاره ډیری معناګاني وجود لری. او د هغه معناګانو څخه د دې مقام سره مناسبي دوې دي.

۱: ظرفیت کوم چي په دې قول کي " الظاهر ان الباء صلة" ذکر سو.

۲: الصاق، یعني ربط د یوه د معمولینو (۱: فاعل، ۲: مفعول) د مجروره سره په زمانه کي د عامل ورکوی. بېله رسولو د فعل معني و مجرور ته. او په دې خبره کي شک نسته چي د متوحد د ضمیر ملابست د مجرور سره یو فرد د مطلقِ الصاق څخه دی (ارتباط د یوه د معمولینو د مجرور سره). لهذا دغه د الصاق د قبیلې څخه سو. او په دې خبره کي شک نسته چي ملابست "کوم چي د الصاق د قبیلې څخه دی". په دغه معني سره غیر د صله څخه (په معني سره د ربط ورکولو د توحد د مجرور سره) دی. بناء بر اول باء ظرفِ مستقر دی او بناء بر دوم بیا ظرفِ مستقر نه دی.

﴿**فائده**﴾: زما په وړاندی محشي خیالي دومره خبره کړېده" بقي ههنا بحث". بیا د دغه بحث تشریح محشي په دې الفاظو سره تر سره کړېده"هو ان الباء لما جعلت للملابسة ینبغي ان یکون للملابسة". بیا محشي وویل چي موږ دلته "ینبغي" و وایي، او "یجب" مي نه و وایي، ځکه د دغه خیالي د بحث څخه جواب ورکول ممکن دی، کوم چي محشي سیالکوټي یې بیا د دغه بیان په دې الفاظو "و انما قلنا الخ" سره و کړي. و الله اعلم بحقیقة الحال هذا لدی.

حاشیه نمبر ۴:

فحينئذ اما للصيرورة" **سوال:** كه چيرى لپاره د ملابست وى نو بيا مصنف رحمه الله "المتوحد بجلال ذاته" ولي ويلي دي، او حال دا چي دغه مقصد په " الواحد بجلال ذاته" سره هم ادا كېداى سي. لهذا د تفعل صيغه په خپلولو كي كوم نكته وجود لرى؟

جواب: دلته ددې خبرى د ښوونې لپاره ده چي الله جل جلاله په خپله بېله د بل چا د عمله موصو ف په وحدت سره دى، او د دغه معني د "الواحد" د وينا په صورت كي نه تر لاسه كيږى. بلكه معني يې داده " دى په وحدت ذاتي سره موصوفه دى، عام تردې دى مستقله په دغه كي وي او كه نه وي". ځرنګه اوله معني مقصود وه نه د دومه په دغه وجه يې تفعل خپل كړي.

سوال: دا معني " چي الله جل جلاله موصوف په وحدت په اعتبار د خپل ذات دى، او په دغه كي د بل چا دخل نسته" ځرنګه د تفعل څخه تر لاسه كيږى؟

جواب: ځكه تفعل لپاره د صيرورت بدون صانع راځي، يعني د يو شي كېدل بېله د صانع د صنع، لكه ويل كيږى " تحجر الطين" يعني خټه په خپله ډبره سوه" په دغه كي د چا د عمل دخل نسته. او په دغه معني كي " تكوّن"استعمال سوى دى يعني په خپله كېدل، او دغه ډول "التولد" يعني په خپله پيدا كېدل، په خپله وجود ته راتلل. نو دلته د صيرورت معني كون او اتصاف دى، معني دا ګرزى" الله جل جلاله په وحدت سره موصوف په اعتبار د ذات دى، او په خپله په دغه صفت سره موصوفَ دى، په دغه كي د چا د كړني دخل وجود نه لرى".

حاشيه نمبر ٥:

او يا دغه تفعل لپاره د تكلف دى، يعني يو وصف په ده كي وجود نه لرى مګر دى هغه په تكلف سره خپل كړى، لكه ويل كيږى "تورّع فلان" يعني فلانكي كس په تكلف سره پرهيزګاره سو، يعني پرهيزګارى دده طبعيت نه وه، بلكه ده په تكلف سره تحمل دده وكړى. او تكلف په دغه معني سره په شان كي د الله جل جلاله ممكن نه دى په دغه وجه دلته د تكلف لازمي معني چي كمال دى مراد ده.

سوال: كمال ولي لازم د تكلف سره دى؟

جواب: ځكه كوم كار چي په تكلف تر سره كيږى هغه په طريقه د كمال وى. په دغه وجه كمال د تكلف سره لازم وګرزول سو. ځرنګه په تفعل سره مقصودى معني تر لاسه كېدل (موصوف والي

په کامل وحدت سره) نه په "الواحد" سره (ځکه الواحد مطلق په وحدت سره موصوفه ذات ته ویل کیږي، عام تردې پر طریقه د کمال وي او که نه وي)، په دغه وجه مصنف تفعل باب خپل کړي.

نقل عنه المعني الاول" **سوال:** مقصد د سیالکوټي په دغه عبارت سره څه دی؟

جواب: په دغه سره هغه خبره وړاندې کیږي کوم چي د علامه خیالي څخه رانقل سوې ده، علامه خیالي فرمایلي دي: اوله معني چي صیرورت بدون صنع الفاعل ده د تکلف د فروعاتو څخه ده.

سوال: محشي خیالي ولي دا خبره تر سره کړې ده؟

جواب: علامه سیالکوټي فرمایي: دغه خبره د خیالي جواب د یو مقدر سوال څخه ده، خلاصه د سوال داده: صیرورت حقیقي معني د تفعل نه ده بلکه مجازي معني ده، او پر تکلف تفریع ده. لهذا علامه خیالي لره دا مناسبه وه چي ده محض تکلف معني بیان کړې وای، او بیا یې پر دغه معني د صیرورت تفریع کړې وای، خلاصه د جواب داده: موږ صیرورت مقابل د تکلف و ګرزوي، او پر تکلف مي تفریع نه کړي، ځکه په صیرورت کي معتبر دا معني "د فاعل د کړني مداخلت نه وي" ده، او صیرورت په دغه معني سره د تکلف سره جمعه کېدای نسي، ځکه په تکلف کي دا معني " د فاعل د فعل مداخلت وي" معتبره ده. لهذا صیرورت په دغه معني سره مقابل د تکلف دی په دغه وجه تفریع و نه ګرزېدی بلکه مقابل و ګرزول سو.

سوال: په نقل سوې عبارت کي ولي محشي خیالي صیرورت د فروعاتو څخه د تکلف ګرزولي دي؟

جواب: ځکه تکلف معني داده: یو فعل په فاعل کي طبعاً وجود نه لري بلکه فاعل تر هغه پورې دا فعل په تکلف سره اختیار کړی چي دا فعل ده ته حاصل سي، او طبعیت یې و ګرزي. او تکلف په دغه معني سره مستلزم صیرورت لره دی داډول چي دغه فاعل د یوه حاله څخه (چي معدمیت د فعل دی)و بل حال ته (حصول د فعل) نقل سي. بیا موږ صیغه د تکلف د وجي څخه د علاقې د ملزومیت په دغه لازم کي مطلقاً (په صنعه سره د فاعل وي او که نه وي) استعمال کړي.

سوال: څرنګه چي صیرورت فرعه د تکلف وه نو بیا محشي خیالي دلته ولي مقابل د تکلف و ګرزوي؟

جواب: دلته د صيرورت سره يو خصوصيت (چي هغه دادی: په صنعه سره د فاعل نه وی) معتبر سو او دغه خصوصيت بيا په تکلف کي معتبر نه دی، بلکه دده ضد (هغه دادی: په صنعه سره د فاعل وی) معتبر سوی دی، په دغه وجه صيرورت د تکلف څخه لری و ګرزېدی. لهذا په دغه معني سره صيرورت فرع د تکلف نه دہ.

سوال: محقق مدقق څه ويلي دي، او دده د خبری مدار کوم شي دی؟

جواب: د محشي خيالي څخه چي کومه خبره رانقل سوېده "المعني الاول من فروع التكلف" په هغه کي چي کوم لفظ د "اصل" راغلي دي د هغه څخه مدقق دا فهمولېده چي دغه په معني سره د "كلي" او يا د "مشتق منه" دی، او کوم لفظ د "فرع" راغلي دی د هغه څخه مراد "جزئي" او يا "مشتق" دی. اوس د مدقق د خبری خلاصه داده: د ظاهره څخه د نقل سوی عبارت دا معلوميږی چي اوله معني د تکلف څخه سره د يو زيادته اخيستل سوېده(تکلف سره د يو زيادته دغه اوله معني دہ). نو تکلف کلي او يا مشتق منه دی لکه "حيوان" او يا "ضرب" دی، او اوله معني جزئي يا مشتق دہ. لکه "ضَرَبَ" او يا "انسان". لکه څه ډول "ضَرَبَ" د "ضَرْب" څخه سره د يو زيادت (زمانه ماضي) جوړ سوی دی، يا لکه "انسان" "حيوان" سره د يو زيادته (مع هذا التشخص) دی، دغه ډول اوله معني تکلف سره د زيادته دہ. ددې بيان څخه ورسته علامه مدقق پر خيالي اعتراض تر سره کړی: اوله معني تکلف سره د يو زيادته بلل صحت نه لری. ځکه صيرورت عام دی، دفعي (په يوه پلا) او که تدريجي (درجه په درجه) وی. او تکلف تدريجي وی نه دفعي. (حاشيه ملا احمد علي الخيالي ۱۶/ج۲). نو بيا يو د هغه بله څخه اخيستل بلل صحت نه لری؟

جواب: دلته اصل په د هغه معني سره مراد نه دی کوم چي مدقق مراد کړی دی، بلکه دلته اصل په معني سره د ملزوم او فرع په معني سره د لازم دی. او په دې کي شک نسته چي اوله معني د تکلف سره لازمه دہ.

حاشيه نمبر ۶:

سوال: که چيری باء لپاره د ملابست او توحد چي تفعل دی په معني د صيرورت سي نو په دغه صورت کي معني د عبارت "المتوحد بجلال ذاته" څه ګرزی؟

جواب: معني د عبارت دا کرزی" المتصف بالوحدة التي منشؤها الذات مع ملابسة جلال الذات" یعني الله جل جلاله په هغه وحدت سره موصوفه دی د کوم منشأ محض الهي ذات دی سره د ملا بست د جلال.

سوال: تفعل که چیری لپاره د تکلف سي نو بیا معني د عبارت څه کرزی؟

جواب: معني دا کرزی" المتصف بالوحدة الکاملة مع ملابسة جلال الذات" یعني الله جل جلاله موصو فه په کامل وحدت سره دی (او دغه کامل وحدت، وحدت په ذات او صفاتو کي دي بیله د بل چا د دخله سره د ذات د عظمته".

سوال: آیا "باء" په "بجلال ذاته" کي لپاره د سببیت کېدای نسي؟

جواب: کېدای سي ، د علامه خیالي څخه د سببیت خبره هم رانقل سوېده.

سوال: که چیری باء لپاره د سببیت سي نو بیا تقدیر د عبارت څرنګه کرزی؟

جواب: "متوحد" ددو حالو څخه به خالي نه وی.

۱: موصوف په کامل وحدت سره. ۲: موصوف په نفسي وحدت سره. پر اول تقدیر باء لپاره د سببیت کېدل صحت لری، ځکه الله جل جلاله من حیث هو شریک نه لری په دغه وجه دی مو صوفه په وحدت سره دی، او څه وخت چي دده څخه علامات د مخلوق سلب سوي (دغه معني د جلال الذات ده کوم چي عبارت د صفاتو سلبیو څخه دي) نو دده وحدت کامله سو. لهذا جلال الذات د وحدت د کمال لپاره سبب دی. او پر دوم تقدیر باء لپاره د سببیت کېدای نسي، ځکه نفسي وحدت د الله جل جلاله ذاتي دی په سبب سره د جلال د ذات نه دی. که چیری سي نو بیا به د الله جل جلاله وحدت ذاتي نسي. او دغه خبره باطله ده.(النبراس ۶)

سوال: د علامه سیالکوټي او علامه چلپي د توجیهاتو تر مینځ څه فرق وجود لری؟

جواب: دغه فرق په آتو وجو سره دی.

۱: د علامه خیالي دا قول"فحینئذ صیغة التفعل الخ" د سیالکوټي د خبری موافق د ملابست د احتمال سره تعلق لری نه د صله سره ، نو دده پر تقدیر عبارت دا کرزی" حین اذ جعلت الباء للملابسة". او د علامه چلپي د توجیه موافق د صله او ملابست ددواړو سره تعلق لری، تقدیر دا جوړېږی" حین اذ تقرر انه یجوز ان یکون الباء للصلة او للملابسة".

۲: دغه قول د خيالي "اما للصيرورة بدون الصنع" د چلپي د قول مطابق معني لغوى لپاره د تفعل ده لکه تکلف، او د سيالکوټي د قول موافق دغه معني مراده د تفعل څخه ده لکه کمال.

۳: د سيالکوټي د خبرى موافق د "استحال" ضمير راجع و تکلف ته دى، په خلاف د چلپي د خبرى. او دغه ته چلپي په خپل دي کلام سره "و لما استحال حمل صيغة التفعل" اشاره کړېده.

۴: د چلپي د کلام موافق کمال مجاز د تکلف او يا صيرورت څخه دى، و دغه خبرى ته ده په دي کلام سره "سواء کانت صيرورة او تکلفا" اشاره کړېده، او د سيالکوټي د کلام موافق دا مجاز محض د صيرورت څخه ده.

۵: د خيالي دغه قول "فمعني التوحد بجلال الذات" د سيالکوټي د کلام موافق تعلق تر احتمالينو "اى للصيرورة او الکمال" لرى، او د چلپي د کلام موافق بيا تعلق تر کمال پورى لرى. او دي ته ده په دي کلام سره "و اذا کانت صيغة التفعل في شانه تعالي" اشاره کړېده.

۶: د خيالي دا قول "الاتصاف بالوحدة الذاتية" د سيالکوټي د کلام موافق د "المتوحد" حاصل دى پر دي تقدير چي تفعل لپاره د صيرورت سي. او د خيالي دا قول" او الکاملة" حاصل پر دي تقدير دى چي تفعل لپاره د تکلف "په معني سره د کمال" سي، او د چلپي د کلام موافق اول حاصل د تفعل دى بناء بر دي چي باء لپاره د صله سي، او دوم بناء بر دي چي باء لپاره د ملابست سي.

۷: د خيالي دا قول "مع ملابسة الجلال" د سيالکوټي د کلام موافق تعلق تر محصولينو (صيرورت او کمال) لرى، او بناء بر قول د چلپي تعلق تر کماله پورى لرى.

۸: د خيالي دا قول"فحينئذ صيغة التفعل" د چلپي د کلام موافق توجيه دد دي خبرى ده چي استعمال د صيغې په شاني الهي کي صحت لرى، او د سيالکوټي د کلام موافق نکته د متوحد پر ځاى د واحد خپلو ده.

سوال: د چلپي کلام خو به پر کومو تکلفاتو مشتمله نه وى؟

جواب: هو، مشتمله دي. او دا څو وجوهاتي لري.

۱: محشي خيالي وويل چي باء لپاره د صله کېدل ښکاره ده. او د ظهور وجه يې داده چي پر دغه تقدير و تکلف ته کوم احتياج وجود نه لرى. او باء لپاره د ملابست د کېدلو په صورت کي و تکلف ته احتياج وجود لرى. اوس که چيرى " فحينئذ صيغة التفعل" تر احتمالينو پورى تعلق و

نيسي نو بيا باء لپاره د صله د کېدلو لره د ظهور کومه وجه نسته. ځکه په دغه صورت کي دواړه احتمالونه و تکلف ته احتياج لري.

۲: که چيری "فحينئذ" تعلق د دواړو احتمالينو سره ولري نو بيا فاء د تفريع راوړل صحت نه لری ځکه فاء تفريعيه په ما سبق کي تقاضي د تخصيص کوی. او حال دا چي د چلپي رحمه الله پر تقدير په ماسبق کي تخصيص نسته بلکه دواړه احتمالين دی. نو که چيری "فحينئذ" د دواړو احتمالينو سره تعلق لرلای نو بيا داسي وينا په کار وه" و صيغة التفعل". مگر محشي فاء تفريعيه راوړېده، او دغه تقاضي ددې کوي چي دغه تعلق تر يوه احتماله پوری لری نه د دواړو سره.

۳: علامه خيالي تکلف ذکر کړي او مثال يې ددغه لپاره ذکر نه کړي. او ده هغه معني چي تفريع پر تکلف ده چي کمال دي ذکر کړه او بيا يې د هغه وضاحت په مثال "كما قيل في المتكبر" سره وکړي، خيالي تکلف ځکه ذکر کړي چي هغه د تفعل لغوي معني ده، او کمال يې ددې لپاره ذکر کړي چي هغه مراد د تفعل ښخه ده. په دغه وجه د اول وضاحت يې په مثال سره و نه کړی بلکه ددوم وضاحت يې په مثال سره وکړي. نو اوس که چيری د صيرورت ذکر د تکلف د ذکر کولو غوندی وای (لکه علامه چلپي چي دغه وينا تر سره کړېده چي صيرورت هم لغوی د تکلف ده) نو بيا په دې سره (بدون صنع) و مقيدولو لره حاجت نسته. ځکه مقصود بېله دې تقيده تر لاسه کيږی. او دغه ډول ده اول قيد ذکر کړي او بيا يې درې مثاله وړاندی کړل، نو که چيری صيرورت د تکلف غوندی وای نو بيا د تکلف طريقه خپلول وه (چي هغه مثال نه ذکر کول). او څه وخت چي ده مثالونه وړاندی کړل نو ددې ښخه دا معلومه سوه چي صيرورت د تکلف غوندی نه دی.

او دغه ډول د صيرورت سره دغه قيد ذکر کول حصر باطلونکي دي، ځکه د علامه چلپي د قول مطابق صيرورت او تکلف بيان د تفعل د هغه معناګانو دي کوم چي په حسب د استعمال د عربو مراديږی، نو که چيری دغه ډول وای نو په اعتبار د استعمال د عربو تفعل لپاره د صيرورت مع صنع هم راځي، نو بيا محشي خيالي لره دغه ذکر کونه هم په کار وه، مگر ده ذکر نه کړي نو ددغه ښخه دا معلومه سوه چي دغه ذکر کونه لپاره د هغه معني دی کوم چي دلته د

تفعل څخه مراد دی، څرنګه تفعل مع صنع دلته مراد نه دی نسو په دغه وجه د غه معني علامه خيالي ذکر نه کړه.

۴: د چلپي د خبرې موافق "تفعل که په معني د صيرورت او که د تکلف سي نو پر هر تقدير دا مستلزم کمال لره دی"، وجه د ضعف دا ده چي مطلق صيرورت مستلزم کمال لره نه دی، بلکه هغه صيرورت و کمال لره مستلزم دی کوم چي په صنع سره وی.

۵: د سيالکوټي د کلام موافق دغه کلام "فمعني المتوحد بجلال الذات عدم شركة الغير" بيان د کلام د مصنف دی پر دې تقدير چي باء لپاره د صله سي، او دا کلام "فمعني التوحد بجلال الذات الاتصاف الخ" بيان د کلام د مصنف دی پر دې تقدير چي باء لپاره د ملابست سي، " الاتصاف بالوحدة الذاتية" بيان پر تقدير د صيرورت او "او الكاملة " پر تقدير د کمال دی، مګر چلپي فرمايي: دا کلام " الاتصاف بالوحدة الذاتية" بيان د کلام د مصنف دی پر دې تقدير چي باء لپاره د صله سي، او دغه کلام "او الكاملة " بيان پر تقدير د ملابست دی، نو اوس هغه مخکني کلام "فمعني التوحد بجلال الذات الخ" مستدرک او د فائدې څخه خالي دي، ځکه د صله او ملابست دواړو تقاديرو بيان په دې عبارت" فمعني التوحد بحلال الذات الاتصاف الخ" سره سوی دی (او دغه اولنه توجيه د علامه چلپي د کلام د ضعف ده).او حال دا چي د محشي خيالي اولني کلام مستدرک نه دی نو د چلپي بيان ضعيفه دی.

دوېمه وجه داده چي باء لپاره د صله د کېدلو په صورت کي توحد متعدی و مجرور ته دی، او دغه صفت لپاره د مجرور دی. او معني د عبارت پر دغه تقدير دا ګرزی "اتصاف جلاله بالوحدة الكاملة، و عدم الشركة الغير فيه" يعني د الله جل جلاله جلال په کامل وحدت سره متصفه دی، او په دغه کي دده سره کوم څوک شريک نسته. او که چيری باء لپاره د ملابست سي نو بيا وحدت صفت لپاره د ذات دی نه لپاره د مجرور، پر دغه تقدير معني د عبارت دا ګرزی" اتصاف الذات بالوحدة الناشة عنها" يعني ذات په هغه وحدت سره موصوفه دی کوم چي پيدا د ذات څخه دی. نو اوس که چيری د غه قول د علامه خيالي " الاتصاف بالوحدة" بيان لپاره د حاصل د صيغې پر تقدير د باء لپاره د صله کېدلو سي نو بيا دا ډول وېنا تر سره کول واجب ده" فمعني التوحد بجلال الذات اتصاف جلاله بالوحدة الكاملة و عدم شركة الغير فيه". او حال دا چي محشي دا ډول ويلي نه دی. او دغه

ږول د محشي خیالي د عبارت حمل کول "الاتصاف بالوحدة الذاتیة" پر اتصاف الجلال بالوحدة الذاتیة باندې هم صحی نه دی، ځکه د علامه خیالي دا قول "و الکاملة مع ملابسة جلال الذات" پر تقدیر د حمل مستقیم او صحی نه دی، ځکه "او الکاملة" عطف پر " الذاتیة" دی، او "الکاملة" علامه چلپي "الکاملة" محصل د صیغې پر تقدیر د باء لپاره د ملابست بولي. او د غه هغه وخت کېدای سي چي معطوف علیه پر خپل باقي پاته سي.

ثم قال اما حملها" **سوال:** د علامه چلپي مقصد په دې سره څه دی؟

جواب: دده مقصد دادی چي دلته صیغه د تفعل پر دو شیانو حمل کېدای سي.

۱ : مطلق کون (دغه مجازا دی). ۲ : کمال، حمل پر مطلق کون که څه هم جائزه دی مګر پر کمال باندی حمل کول اولي دی.

سوال: آیا دغه خبره د اعتبار وړ ده؟

جواب: نه، د تفعل حمل کول پر مطلق کون باندې مجازاً نه دی بلکه دغه په طریقه د مجرد کو لو د تفعل د بعضو معناګانو څخه دده دی، پر دغه تقدیر تفعل څخه مطلق کون مرادول حقیقت قاصره (استعمال د لفظ په بعض معاني کي د لفظ) دی. او سیالکوټي رحمه الله فرمایي: ما ته پر دې خبره علم نسته چي حمل د تفعل پر کمال ولي اولي پر حمل کولو پر مطلق کون دی. او حال دا چي د دواړو حاصل یو شي دی. ځکه که چیرې مطلق کون (مجرد اتصاف په وحدت سره) مراد سي نو بیا د متوحد په ماده کي د زیات والي (پر ماده د واحد) په وجه دلالت پر کمالي وحدت واجب دی. خلاصه دا سوه: متوحد پر کمال الوحدت دلالت په وجه د خپلی مادې کوی. او متوحد پر تقدیر د کمال دلالت پر مطلق کون د وجي د صیغې کوی. نو ددواړو حاصل یو سو. بلکه پر مطلق کون باندې حمل کول اولي تر دې دی چي حمل پر کمال سي، ځکه د مطلق کون باندې د حمل کولو په صورت کي عمل پر حقیقت قاصره ترسره سوی وی، او پر کمال باندې د حمل کولو په صورت کي عمل پر مجاز تر سره سوی وی(د قبیلې څخه د ذکر د ملزوم او مراد لازم دی).

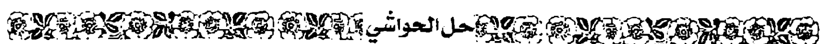
صفحه نمبر ۷

عبارت

قوله بساطع حججه﴾: الاولي كون الضمير لله تعالي ليفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء، و يجوز...

ترجمه

د کوم چي تائيد په هغه معجزاتو سره سوی دي "چي هغه افضل د هغه ټولو معجزاتو څخه دی کوم چي الله جل جلاله د نبيانو د تائيد لپاره دوی ته ورکړي دي". غوره دا خبره ده چي ضمير راجع و الله جل جلاله ته ددې لپاره سي چي دا عبارت دا خبره فائده کړی چي زموږ د رسول معجزه تر ټولو نبيانو تر معجزو اوچته ده. او راجع کول يې و محمد عليه السلام ته هم روا دی. نو "ساطع حججه" د قبيلې څخه د اضافت د صفت و موصوف ته دی. د مصنف دا قول ﴿ورسته تر دغه، په تحقيق سره﴾ دغه فاء يا بناء بر توهم د "اما" ده ، او يا بناء پر مقدرولو د "اما" په عبارت کي ده، په دې طريقه سره چي "واو" عوض د "اما" څخه ورسته دده تر حذفولو ده. علاوه تر دې د "واو" د "اما" سره په يو ځای والي کي کومه منعه نسته. لکه دغه چي په عبارت کي د مفتاح په اواخرو کي د فن البيان واقع سوې ده. د مصنف دا قول ﴿د اسلام د عقائدو د قواعدو اساس او بنياد﴾ "قواعد" د "قاعدة" جمعه ده، او دغه اساس ته ويل کيږی. د اسلامي عقائدو اساس او بنياد قرآن او سنت دي.



حاشيه نمبر ۱ :

سوال: "ساطع حججه "کي څو احتماله وجود لري.

جواب: څلور احتماله وجود لري.

۱ : اضافت بياني دي او ضمير راجع و الله جل جلاله ته دی. پر دغه تقدير اضافت د حجج و ضمير ته استغراقي دی، ځکه هر هغه جمعه چي مضاف سي او پر تخصيص يې کومه قرينه وجود نه لری نو په دغه صورت کي اضافت استغراقي وی. حاصل د عبارت پر دغه تقدير دا ګرزی" دده تائيد په هغه آياتونه سره سوی دي کوم چي افضل د هغه ټولو آياتونو څخه دی چي هغه الله جل جلاله د نبيانو د تائيد لپاره دوی ته ورکړي دي".

۲ : اضافت بيانيه دی، او ضمير و نبي عليه السلام ته راجع دی، نو تقدير د عبارت دا ګرزی "المؤيد بساطع من بين جميع حجج النبي ﷺ" يعني د عليه السلام تائيد په هغه معجزو سره سوی دی کومي چي دده معجزاتو څخه ساطع دي. لهذا ددې تقدير څخه دا معلومه سوه چي د عليه السلام معجزاتي دوه ډول دي. ۱ : ساطعه. ۲ : غيری ساطعه. پر دغه تقدير مدح د عليه السلام نه راځي، ځکه د نورو نبيانو عليهم السلام معجزاتي ددو حالو څخه خالي نه وي.

۱ : بعض به ساطع او بعضې به بيا ساطع نه وي. ۲ : قوله معجزات او آياتونه دد وی په ساطع وي. پر اول تقدير زموږ د نبي ﷺ او د نورو نبيانو عليهم السلام تر مينځ برابری راځي، او دغه د مقصود خلاف ده، او پر دوم تقدير د نورو نبيانو فضيلت زموږ پر نبي راځي، او دغه هم خلاف المقصود ده.

۳ : اضافت د صفت و موصوف ته دی، او ضمير راجع و الله جل جلاله ته دی، نو تقدير د عبارت دا ګرزی "المؤيد بجميع حجج الله الساطعة" يعني زموږ د نبي عليه السلام تائيد په ټولو حجج ساطعو سره د الله جل جلاله سوی دي". دلته زموږ د نبي ﷺ مدحه راځي دا ځکه چې دده ټوله معجزاتې ساطع دي، او دغه ټول دا خبره هم فائده سوه چې زموږ د نبي ﷺ معجزاتې تر هغه معجزاتو ساطع دي کوم چې د نورو نبيانو ته ورکول سوی دي.

۴ : حجج ضمير راجع و نبي عليه السلام ته دی. او اضافت د ساطع و حجج ته اضافت د صفت و موصوف ته دی. معني د عبارت دا ګرزی" المؤيد بجميع حجج النبي الساطعة" يعني د نبي ﷺ تائيد دده په ټولو ساطع معجزاتو سره سوی دي. په دغه صورت کې د رسول الله ﷺ مدحه تر سره سوه، مګر دلته دا خبره فائده نسوه چې زموږ د نبي ﷺ معجزاتې تر نورو ټولو انبياء عليه السلام افضله او غوره دي. ځکه دلته ددې خبرې امکان سته چې د هغو تائيد دي هم په ساطع معجزاتو سره سوی وی.

حاشيه نمبر ۲ :

سوال: خلاصه د سوال داده: د رسول الله ﷺ په الهي حججو ساطعو سره د تائيد څخه دا مستفاديږی چې د رسول الله ﷺ تائيد په هغه بعضو حججو سره سوی دي کوم چې ساطعه دي، عام تر دې اضافت صفتي او که اضافت په معني سره د "من" وی. او دغه منافات ددې خبره سره نه لری چې د نورو نبيانو تائيد دي په هغه نورو بعضو معجزاتو سره سوي وي چې هغه ساطع او په مثل د عليه السلام د ساطع معجزو وي (که څه هم ددغه معجزې او د عليه السلام معجزې په نوعيت کې سره بيلي وي) بيا عام تر دې دغه اضافت صفتي او که اضافت بيانيه وی. د مثال په توګه د مړو راژوندی کول، د ګوتو د مينځه د اوبو راوتلل او دغه ټول نور؟

جواب: دلته اضافت د حجج و ضميری متصل ته لپاره د استغراق دي. لهذا د عليه السلام ټو له معجزې ساطع تر نورو نبيانو تر معجزاتي دي، او دغه اضافت لپاره د استغراق کېدل د داسي عباراتو څخه ښکاره وی، لکه ويل کيږی "هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار" يعني دغه درخته په ټولو کي اوچته ده، نو دلته "المؤيد بساطع من بين الحجج" هم دا ښکاره ده چي دد د تائيد په هغه حججو سره سوی دي کوم چي په ټولو حججو کي ساطع دی. البته دغه ښکاره والي يې يقيني نه دی بلکه ظني دی، او دغه په مقام کي د خطبه کفايت کوي.

د مقام خطابي تعريف: ۱):هر هغه مقام چي په هغه کي قضايا خطابيه کفايت کوي.او دغه قضايا ظن لره فائده کونکي وي.يا هر هغه مقام چي په هغه کي مجرد ظن کفايت کوي.

۲): هر هغه مقام چي په هغه کي ظن طلبول کيږي.

سوال: محشي مدقق څه ويلي دي؟

جواب: محشي مدقق دوې خبری کړي دي.

اول : څه وخت چي ضمير د "حججه" راجع و الله جل جلاله ته سي نو په دغه صورت کي دغه عبارت "ساطع حججه" عظمت د آياتو د رسول الله فائده کوی.

خلاصه ددې خبری داده: دا عبارت " ساطع حججه" د نبي ﷺ د معجزاتو عظمت فائده کوی، او دا خبره پر درې مقدماتو موقوفه ده.

۱: ضمير راجع و الله جل جلاله ته دی،او دا اضافت د "حجج" و ضمير ته استغراقي دی، اوس که چيری دا اضافت لپاره د استغراق نسي نو به د عبارت څخه دا تر لاسه کيږي: د عليه السلام تائيد په هغه آياتونو سره سوی دي چي هغه پر يو څو نورو هغه آياتونو د الله جل جلاله ساطع دی کوم چي نبيانو ته ورکول سوی دی، او دغه مستلزم دې خبری لره نه دی چي دغه آياتونه تر ټولو معجزاتو چي نبيانو ته د الله جل جلاله د طرف ورکول سوی دي ساطع دي.

۲: اضافت د ساطع و حجج ته لفظي دی" دغه اضافت د اسم فاعل و خپل معمول ته دی".او الف و لا م په "المؤيد" کي لپاره د جنس يا استغراق دی،که چيری دغه اضافت معنويه سي، او دغه په تقدير د لام سي نو معني د عبارت دا کرزی" المؤيد بساطع من جنس جميع حجج الله" يعني د دغه تائيد په هغه ساطع معجزاتو سره سوی دی کوم چي د جنس څخه د معجزاتو الهيو دي. او دا

ددې سره منافات نه لري چې ددې معجزاتو څخه دي نوري هم داسي معجزاتي وي کوم چې په اوچتوالي او عظمت کې د هغه معجزاتو برابر وي په کومو سره چې د عليه السلام تائيد تر سره سوی دی. او دغه مقدمه د ښکاره والي په خاطر علامه مدقق ذکر نه کړل.

۳: "حجج" صيغه د جمعي ده، او جمعه تر دوو زياتو افرادو څخه جوړه وی، او دلته دغه افراد، افرادی شخصيه نه دي، بلکه هر فرد ددوی څخه يوه مجموعه ده، نو "حجج" د مجموعاتو څخه جوړه سوېده (داوړول د يوه نبي ﷺ معجزاتي يوه مجموعه او د بل نبي دا بيا بله مجموعه ده دغه ډول نور) نه د شخصي افرادو څخه. ځکه بيا به د عبارت معنی دا جوړه سي چې د عليه السلام تائيد په افرادو شخصيو د معجزاتي (کومي چې د نبيانو د تائيد لپاره د الله جل جلاله د طرفه څخه ورکول سوی دي) کوم چې ساطع دي تائيد سوی دي، او دغه تضاد ددې سره نه لري چې په هم دې افرادو دې د نورو نبيانو هم تائيد تر سره سوي. لهذا عظمت د هغه معجزاتو چې و عليه السلام ته دده د تائيد لپاره ورکول سوی ول پر پاته نورو معجزاتو باندی يې عظم ثابت نسو. او دغه خلاف المقصود او صحی نه دی.

دوم: د "حجج" سره متصل ضمير چې الله جل جلاله ته راجع سي دغه اولي تر دې دی چې و نبي ﷺ ته راجع سي، او ددغه خبری بيان علامه سيالکوټي په دې عبارت سره تر سره کوی " و ليس المراد بها کل واحد".

سوال: دغه اول احتمال "ضمير چي راجع و الله جل جلاله ته سي" تر دوم احتمال "چي ضمير راجع و عليه السلام ته سي" ولي غوره دی. او حال دا چې دغه دواړه يو شي فائده کوی، ځکه "حجج" جمعه او جوړه د شخصي افرادو څخه ده، د عبارت معني دا کرزی" د عليه السلام په هغه معجزاتو سره تائيد سوی دي کوم چې پر ټولو افرادو شخصيو د حجج الله اوچته او ساطع دي. او دغه ددې سره منافات نه لري چې د عليه السلام د معجزاتو څخه بعضې ساطع نه وي. لهذا د عليه السلام د ټولو معجزاتو ساطعوالي ثابت نسو. نو د اول او دوم تقديرونو تر مينځ هيڅ فرق ثابت نسو"

جواب: فرق دا دی چې "حجج" د جمعي صيغه ده، او هره جمعه جوړه د افرادو څخه وی. او دلته په دغه افرادو کې دوه احتماله وجود لري ۱: شخصي افراد. ۲: مجموعه د افرادو. او دلته مجموعه د افرادو مراد ده نه اشخاص، او و هر نبي ته د الله جل جلاله د طرفه څخه ورکول

سوی معجزاتي يوه مجموعه وي، لهذا د عبارت معني دا کرزی" د عليه السلام تائيد په هغه معجزاتو سره سوی دي کوم چي د هغه ټولو معجزاتو څخه ساطع دي چي هغه الله جل جلاله د نبيانو د تائيد لپاره دوی ته ورکړي دي". لهذا د عليه السلام معجزاتو څخه مجموعه مراد ده او د پاته نورو څخه هم مجموعات مراد دی. نو څه وخت چي د عليه السلام معجزاتي ساطع سوې نو ټوله مجموعه ساطع سوې، ځکه دغه مجموعه د افرادو مراد ده نه په خپله افراد، اوس دا کېد ای نسي چي د مجموعي بعض افراد دي ساطع نه وي. ځکه که چيری سي نو بيا به مجموعه هم ساطع نسي، او حال دا چي موږ مجموعه ساطع کرزولې ده، نو دلته دا خبره ثابته سوه چي د عليه السلام ټوټل مجعزاتي ساطع وې، نه بعضي او دغه معني پر دوم تقدير نه تر لاسه کيږی په دغه وجه اول تقدير تر دوم غوره دی. والله اعلم بالصواب و هذا لدی، ان کان کافياً لک فخذ، و الا اغطس في بحر فرائد الخيالي.

اقول لا يخفي" **سوال:** د علامه سيالکوټي په دغه عبارت سره څه مراد دی؟

جواب: رد کول پر علامه مدقق دي، خلاصه د رد داده: دې خبری ته ضرورت نسته چي و هر نبي ﷺ ته ورکول سوي څومره معجزاتي وي هغه يوه مجموعه و کرزول سي، او د بل نبي دا بيا بله مجموعه و کرزول سي دغه ډول تر پای پوری، او بيا د دغه افرادو څخه جمعه جوړه سي و دې ته کوم ضرورت نسته، بلکه دلته افراد شخصيه مراد دي، پاته دا خبره چي په دغه صورت کي ساطعوالي د ټولو معجزاتو د عليه السلام نه ثابتيږی، نو جواب دادی چي دغه کوم تاوان نه رسوی ، ځکه اصل دلته د عليه السلام ستاينه او د هغه مدحه بيانول دي، او دده د مرتبې لوړوالي پر نورو انبياؤ عليهم السلام دي، دغه دلته په دا صورت کي هم تر لاسه کيږی، ځکه د عليه السلام معجزاتي د نورو پاتو انبياؤ عليهم السلام پر معجزاتو ساطع دي، که څه هم بعضي خو حجت دي مګر ساطع نه دی، پاته د نورو انبياء عليه السلام معجزاتي په هغو کي يو هم د عليه السلام پر معجزاتو ساطع نه دي.

حاشيه نمبر ۳ :

سوال: " توهم اما" څه معني لری؟

جواب: د توهم معني داده: يو شي ډېر زيات او په ډيرو ځايونو کي ذکر کيږي، لکه د کتابونو خطباتي، تر دوی ورسته اکثره "اما بعد" ذکر کيږي. او يو ځای چي "اما" ذکر نه وی نو هلته عقل په واسطه سره د وهم دا حکم کوی چي دا "اما" ذکر ده، نو ګواکي د "اما" وجود وهمي سو. البته دغه حکم د نفس الامر سره موافق نه وی. او دا معني يې نه ده د شارح څخه وهم تر سره سوی دی چي بنائي لفظ د "اما" دي دلته ذکر سوی وی، او دغه معني صحی نه ده، ځکه ددغه څخه دا لازميږی چيَ شارح يو وهمي کس دي.

سوال: تقدير د "اما" په څه معني سره دی؟

جواب: معني داده چي "اما" مخکي تر "بعد" مقدره سوېده. او مقدر د احکامو په اعتبار سره د ذکر سوی غوندی ده، څرنګه د "اما" د ذکر کولو په مهال "فاء" راوړل کيږی دغه ډول د "اما" د تقدير په صورت کي هم "فاء" راوړل کيږی.

سوال: آيا دلته د تقدير د "اما" توجيه صحت لری؟

جواب: شيخ رضي پر دغه دا اعتراض تر سره کړی دي چي تقدير د "اما" په دوو شرطونو سره مشروطه ده.

۱: تر "فاء " ورسته به امر او يا نهي وی. ۲: مخکي تر ماء چي څه راغلي وی هغه به منصوبه وی لکه "وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ* وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ.(المدثر، ۳،۴،۵)" . او دلته دواړه شرطونه وجود نه لری په دغه وجه دلته تقدير د "اما" صحت نه لری.

سوال: دلته د "فا" د صحت لپاره کومه ښه توجيه وجود لری؟

جواب: هغه قول د امام سيبويه دي، لفظ د "بعد" د هغه ظروفو څخه دی چي دی په خپله معني لره د شرط متضمنه دی. نو ددغه معني تضمني شرطي په وجه دده پر جواب فاء راوړل کيږی. لکه "وَ إِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ.(الدخان:11)"، او س په دغه آيت مبارکه کي "اذ" ظرف متضمنه معني لره د شرط دی په دغه وجه پر جواب يې فاء راوړل سوېده، نو دلته هم "بعد" متضمن معني لره د شرط دی په دغه وجه په جواب باندی يې "فاء" راوړل سوېده.

حاشيه نمبر ۴ :

متعلق بالتقدير :**سوال:** د مصنف په عبارت کي تقدير د "اما" صحت نه لري، ځکه په دغه عبارت کي واو " و بعد" راغلي دی، او دغه واو تضاد د "اما" سره لري، ځکه "واو" لپاره د وصل وی، لهذا دغه خپل ورستني عبارت د خپل مخکني عبارت سره وصل کوی. او "اما" د انفصال لپاره ده، دغه خپل ورستني د خپل مخکني عبارت څخه جلا کوی. څرنګه فصل د وصل سره تضاد لری دغه ډول "اما" د واو سره تضاد لری، په دغه وجه دلته د "اما" تقدير صحت نه لری؟

جواب: څه وخت چي "اما" حذف سوه نو دده په عوض کي "واو" راوړل سو، لهذا واو لپاره د عطف او وصل نه دی چي بيا اعتراض وارد سي.

سوال: "اما" ولي د انقطاع تقاضي کوی؟

جواب: ځکه دغه "اما" په شروع کي کتاب راغلېده. او کومه "اما" چي په شروع کي د کتاب راسي د هغه په هکله شهرت ته رسېدلې خبره داده چي دغه "اما" لپاره د اقتضاب او يا د فصل خطاب ده. اقتضاب او فصل خطاب په صورت کي مابعد د ماقبل څخه منقطع وی.

سوال: اقتضاب و څه ته ويل کيږی، او ولي يې ما بعد د ما قبل څخه منقطع وی؟

جواب: د اقتضاب لغوی معني: په لغت کي پرېکولو او قطعه کولو ته ويل کيږی، ويل کيږی " اقتضب الغصنُ" يعني ښاخ پرې سو.

قَضَبَه، أي قطعه. واقتضبْتُه: اقتطعته من الشيء .واقتضاب الكلام: ارتجاله؛ تقول: هذا شعرٌ مقتضَب، وكتابٌ مقتضَب. وانقضب الشيء: انقطَع. وتقول: انقضب الكوكبُ من مكانه. قال ذو الرمّة: كأنّه كوكبٌ في إثر عِفْرِيَةٍ مُسَوَّمٌ في سوادِ الليلِ مُنْقَضِبُ والقَضْبَةُ والقَضْبُ: الرَطْبَةُ، وهي الإسْفِسْتُ بالفارسية. والموضع الذي تَنبت فيه: مَقْضَبَةٌ. وسيفٌ قاضبٌ وقضيبٌ، أي قَطَّاعٌ، والجمع قواضبُ وقُضُبٌ. ورجل قَضَّابَةٌ: قطّاع للأمور مقتدِرٌ عليها. والقضيب: واحد القُضبان، وهي الأغصان. وقَضَبَه قَضْباً: ضربه بالقضيب. وقَضَّبْتُ الكرْمَ تقضيباً، إذا قطعت أغصانه أيامَ الربيع. وقُضابَةُ الشجر: ما يتساقط من أطراف عيدانها إذا قَضَّبْتَ. والقَضيبُ: الناقة التي لم تُرَضْ. وقَضَبْتُ الدابّة واقتضبتُها، إذا ركبتَها قبل أن تُراض. وقضيب الحمار وغيره.///اقتضاب] . اِ تِ] (ع مص) بريدن . (ناظم الاطباء) (منتهى الارب) (آنندراج). ا ا سوار گرديدن شتر ماده را پيش از رام شدن . (ناظم الاطباء) (منتهى الارب) (آنندراج). چاروای نياموخته را سوار شدن . اشتر را پيش از رياضت برنشستن . (تاج المصادر). ا ا اقتضاب الكلام ؛ ببديهه گفتن سخن را. (ناظم الاطباء) (منتهى الارب) (آنندراج). ببداهت و ارتجال و بی انديشه و رويه و فكر گفتن . و رجوع به كشاف اصطلاحات الفنون شود.

د اقتضاب اصطلاحي معني: د منتقل منه کلام (چي د هغه څخه نقل و بل ته راځي) او منتقل اليه کلام (کوم ته چي نقل کېدل راځي) تر مينځ د رعايت خيال نه ساتلو ته اقتضاب ويل کيږی.

معنى الاقتضاب الاصطلاحي بين علماء الأدب والبيان وهو عدم مراعاة المناسبة بين الكلام المنتقل منه والكلام المنتقل إليه. (التحرير والتوير . الطبعة التونسية – سورة الفرقان ج19 ص51)

سوال: دلته منتقل منه او منتقل اليه كلامونه كوم دي؟

جواب: منتقل منه كلام د الله جل جلاله حمد او د عليه السلام ثناء ده ، او منتقل اليه كلام بيانونه د سبب د تصنيف او مقصود دى.

سوال: فصل خطاب څه ته ويل كيږى؟

جواب: فصل الخطاب و "اما بعد "ته ويل كيږى.

وقال ابن أبي حاتم: حدثنا عمر بن شبة النميري حدثنا إبراهيم بن المنذر حدثني عبد العزيز بن أبي ثابت عن عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه عن بلال بن أبي بردة عن أبيه (4) عن أبي موسى رضي الله عنه قال: أول من قال: "أما بعد" داود عليه السلام وهو فصل الخطاب. وكذا قال الشعبي: فصل الخطاب: "أما بعد ".(تفسير ابن كثير وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ،ص: ٢٠)

وقال آخرون: بل هو قولُ: أما بعد. ذكر من قال ذلك:حدثنا أبو كُرَيب، قال: ثنا جابر بن نوح، قال: ثنا إسماعيل، عن الشعبي في قوله) وَفَصْلَ الْخِطَابِ (قال: قول الرجل: أما بعد.(تفسير الطبرى)

وأما الاقتضاب فهو الذي اشرنا إليه في صدر هذا النوع وهو قطع الكلام واستئناف كلام آخر غيرهبلا علاقة تكون بينه وبينه فمن ذلك ما يقرب من التخلص وهو فصل الخطاب والذي أجمع عليه المحققون من علماء البيان أنه " أما بعد " لأن المتكلم يفتتح كلامه في كل أمر ذي شأن بذكر الله وتحميده فإذا أراد أن يخرج إلى الغرض المسوق إليه فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله " أما بعد " ومن الفصل الذي هو أحسن من الوصل لفظه " هذا " وهي علاقة وكيدة بين الخروج من كلام إلى كلام آخر غيره كقوله تعالى (واذكر عبادنا إبراهيم واسحق ويعقوب أولي الأيدي والأبصار إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وإنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار واذكر إسمعيل واليسع وذا الكفل وكل من الأخيار هذا ذكر وإن للمتقين لحسن مآب جنات عدن مفتحة لهم الأبواب) ألا ترى إلى ما ذكر قبل (هذا ذكر) من ذكر من الأنبياء عليهم السلام وأراد أن يذكر على عقبه بابا آخر غيره وهو ذكر الجنة وأهلها فقال (هذا ذكر) ثم قال (وإن للمتقين لحسن مآب) ثم لما أتم ذكر أهل الجنة وأراد أن يعقبه بذكر أهل النار قال (هذا وإن للطاغين لشر مآب) وذلك من فصل الخطابالذي هو ألطف موقعا من التخلص .(المثل السائر للموصلي – جزء 2 ج2 ص260)

وهو في اللغة الاقتطاع والارتجال (وهو) أي الاقتضاب (مذهب العرب الجاهلية ومن يليهم من المخضرمين) بالخاء والضاد المعجمتين أي الذين أدركوا الجاهلية والاسلام مثل لبيد. قال في الاساس ناقة مخضرمة أي جذع نصف اذنها ومنه المخضرم الذي أدرك الجاهلية والاسلام كأنما قطع نصفه حيث كان في الجاهلية (كقوله لو رأى الله ان في الشيب خيرا، جاورته الابرار في الخلد شيبا) جمع أشيب وهو حال من الابرار، ثم انتقل من هذا الكلام إلى ما لا يلائمه فقال: (كل يوم تبدى) أي تظهر (صروف الليالى، خلقا من أبى سعيد غريبا) ثم كون الاقتضاب مذهب العرب والمخضرمين اي دأبهم وطريقتهم لا ينافي أن يسلكه الاسلاميون ويتبعونهم في ذلك فان البيتين المذكورين لابي تمام وهو من الشعراء الاسلامية في الدولة العباسية، وهذا المعنى مع وضوحه قد خفي على بعضهم حتى اعترض على المصنف بأن أبا تمام لم يدرك الجاهلية فكيف يكون من المخضرمين. (ومنه) أي من الاقتضاب (ما يقرب من التخلص) في أنه يشوبه شيئ من المناسبة (كقولك بعد حمد الله اما بعد ،فانه كان كذا وكذا فهو اقتضاب من جهة الانتقال من الحمد والثناء إلى كلام آخر من غير رعاية ملائمة بينهما لكنه يشبه التخلص حيث لم يات بالكلام الآخر فجأة من غير قصد إلى ارتباط وتعليق بما قبله بل قصد نوع من الربط على معنى مهما يكون من شئ بعد الحمد والثناء فانه كان كذا وكذا: (قيل وهو) اي قولهم بعد حمدالله اما بعد .هو) فصل الخطاب (قال ابن الاثير والذي احمع عليه المحققون من علماء البيان ان فصل الخطاب هو

اما بعد لان المتكلم يفتتح كلامه في كل امر ذي شأن بذكر الله وتحميده فإذا أراد أن يخرج منه إلى الغرض المسوق له فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله اما بعد.(مختصر المعاني539 ,538)

سوال: د مصنف په عبارت کي د "اما" راتګ صحت نه لري، ځکه په دغه عبارت کي واو "و بعد" راغلي دی، او دغه واو تضاد د "اما" سره لري، ځکه "واو" لپاره د وصل وی، دا خپل ورستني عبارت د خپل مخکني عبارت سره وصل کوی. او "اما" د انفصال لپاره ده، دغه خپل ورستني د خپل مخکني عبارت څخه جلا کوی. ځرنګه فصل د وصل سره تضاد لری دغه ډول "اما" د واو سره تضاد لری، په دغه وجه دلته د "اما" تقدير صحت نه لری؟

جواب: دغه سوال هلته وارديږی که چيری "اما" په عبارت کي ذکر او يا مقدر وای، او دلته يو لاهم نسته بلکه دلته عبارت بناء بر توهم د "اما" دی. او توهم د "اما" کوم تضاد د "واو" سره نه لری ځکه په حقيقت کي په عبارت کي کوم "اما" وجود نه لری، نو دلته "واو" لپاره د عطف دی.

سوال: دلته معطوف او معطوف عليه څوک دي؟

جواب: معطوف عليه د الله جل جلاله حمد او د الله د رسول ثناء ده او معطوف ورستني کلام تر "بعد" دی.

سوال: دغه عطف صحی نه دی، ځکه معطوف عليه انشائي کلام او معطوف خبری کلام دی، او عطف د خبری کلام پر انشائي صحت نه لری، ځکه عطف د من وجه اتصال او د من وجه انفصال تقاضي کوی، د خبری او انشائي کلامونو تر مينځ کوم تعلق او اتصال وجود نه لری بلکه محض فصل وی؟

اول جواب: موږ دا خبره نه منو چي معطوف کلامي خبری دی، بلکه دغه هم انشائي کلام دی، ځکه دغه کلام لپاره د انشاء د مدحي ددغه علم الکلام او دغه ډول لپاره د مدحي د مختصر کوم چي په نامه سره د العقائد دی دی،

دوم جواب: موږ دا خبره نه منو چي معطوف عليه کلامي انشائي دی، بلکه هغه هم خبری دی، ځکه "الحمد لله" کلامي خبری دی. او دغه ډول " الصلوة علي نبيه " دا هم کلامي خبری دي. ځکه دغه لپاره د اخبار ددي خبری دی چي الله جل جلاله د حمد او عليه السلام باندی د درود ويل کيدلو استحقاق لری.

دریېم جواب: دغه عطف د قصه پر قصه ده. او ددوی تر مینځ د مناسبت علاقه داده چي معطوف علیه تهمید لپاره د تألیف دی، او معطوف د تألیف د سبب د بیان لپاره دی.

سوال: عطف د قصه پر قصه و څه ته ویل کیږی؟

جواب: څو جملي د یو مقصد او غرض د ښوولو لپاره ذکر سوی وی. نو د دغه مجموع عطف کولو ته عطف القصة ویل کیږی.

سوال: څه وخت چي "واو" لپاره د عطف و ګرزی، او "اما" بناء بر توهم و ګرزی نو په دغه صورت کي ظرف "بعد" د چا سره تعلق لری؟

جواب: دغه تعلق تر "اقول" پوری لری کوم چي د سیاق کلام څخه فهمیږی. او پر تقدیر د "اما" د غه معمول لپاره د "اما" مقدر وی.

أن يعطف مجموع جمل متعدّدة مسوقة لمقصود على مجموع جمل أخرى مسوقة لغرض آخر فيعتبر حينئذ التناسب بين القصتين دون آحاد جملها، ونظيره في المفردات الواو المتوسطة في قوله تعالى: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ} [سورة الحديد، الآية: 3] ليست كالمتقدمة والمتأخرة إذ هي لعطف مجموع الصفتين الأخيرتين المتقابلتين على مجموع الصفتين الأوليين المتقابلتين،(حاشيه الشهاب على تفسير البيضاوي ۵۶/ج۲)

إذا عطفت جملة على جملة يطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الأولى وأما إذا عطف مجموع جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل أخرى مسوقة لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد.(الكليات لأبو البقاء الحسيني 2 ج2 ص142)

حاشیه نمبر۵:

سوال: صاحب المفتاح په مفتاح کي څه فرمایلي دي؟

جواب: ده فرمایلي دي "و اما بعد فان خلاصة الاصلين". اوس په دغه عبارت کي ده "واو" او "اما" یو ځای سره راوړي دي، که چیری دغه منعه وای نو ده به دا یو ځای راوړی نه وای. مګر دده د راوړلو څخه دا معلومیږی چي د "واو" او "اما" یو ځای والي ممنوع نه دی.

سوال: د "واو" او "اما" یو ځای والي مطلقاً روا دی؟

جواب: محققینو د دغه دوه صورتونه ښوولي دي.

۱: تر تفصیل ورسته که چیری اجمالا د شیانو د ضبطولو لپاره "اما" ذکر سي نو هلته دده سره د "واو" یو ځای والي روا دی، او دغه "اما" په حکم کي دداسي وینا ده "بالحمله". او دغه تأکید فائده کوی، او په عبارت کي صاحب المفتاح هم د دغه قبیلې څخه دی.

۲: "اما" د اقتضاب او كه د فصلِ خطاب لپاره وی په هغه صورت كي بيا د "واو" سره يو ځای والي روا نه دی.

حاشيه نمبر ۶:

سوال: "قاعدة" دلته په كومه معني سره ده؟

جواب: دلته په معني لغوی سره ده يعني اساس او بنياد د يوشي. او په اصطلاح كي هر هغه حكم كلي ته ويل كيږی د كوم څخه د خپلو جزئياتو د احكامو استنباط كول كيږي.

صفحه نمبر ۸:

عبارت

لان العقائد يجب ان يستفاد من الشرع يعتد بها و هما يتوقفان علي المسائل الكلامية. ففي هذه القرينة ترق الخ

ترجمه

ځكه دا واجبه ده چي عقائدی په حيث د اعتداد د شريعت څخه تر لاسه سي. كتاب او سنت دواړه پر كلامي مسائلو باندی موقوفه دي. او په دې قول كي "اساس قواعد عقائد الاسلام" پرمخ تگ په مدحه كولو كي دی. ځكه اوله جمله "مبني علم الشرائع و الاحكام" كتاب او سنت ته هم شامله دي، په خلاف د دويمي فقره. او دا وينا هم ممكنه ده چي اساس د عقائدو ددې عقائدو تفصيلي دلائل دي. او دغه تفصيلي دلائل پر علم الكلام باندی موقوفه دي. دا خبره بناء بر دې ده چي د نظر او دليل بحثونه د علم الكلام يوه حصه بناء بر مختار قول ده.

تشريح

سوال: د مصنف په عبارت كي "قواعد" په څه معني سره مراد دي؟

جواب: په دې كي دوه احتماله محشي خيالي بيان كړي دي.

۱: " قواعد" په معني لغوی سره مراد دی. نو د شرح العقائد ددې كلام "و اساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحيد الموسوم بالكلام " معني دا كرزی " اساس اساس عقائد الاسلام الخ". د محشي خيالي په دې قول كي "القواعد جمع قاعدة و هي الاساس"و دغه خبری ته اشاره ده.

۲: د "قواعد" څخه مراد تفصيلي دلائل دي، نو د عبارت معني دا كرزی" اساس الدلائل التفصيلية لعقائد الاسلام".

سوال: آيا دا قول " اساس عقائد الاسلام" د كتاب او سنت څخه پرته و بل څه ته هم شامله دي او كه نه؟

جواب: نه، شامله نه دی. دغه خبری ته علامه محشي خیالي رحمه الله په دې قول سره "و اساس العقائد الاسلامیة هو الخ" اشاره کړېده.

حل الحواشي

حاشیه نمبر ۱:

سوال: د کتاب او سنت ثبوت پر عقائدو موقوفه دي. ځکه که يو کس چیری اسلامي عقائد (لکه د الله جل جلاله وجود د رسولانو رسالت) و نه مني نو هغه به بیا څرنګه قرآن او سنت و مني. لهذا د اسلامي عقائدو لپاره قرآن او سنت اساس نه دي، بلکه خبره ددې عکس ده چي عقائد ی د قرآن او سنت لپاره اساس دي؟

جواب: عقائد دوه قسمه لري.

اول: ددوي په ثابتولو کي عقل کافي وي. او ددوی ثابتول پر شریعت موقوفه نه وي. بلکه د شریعت ثابتوالي پر دوی موقوفه وي، "لکه د الله جل جلاله وجود، دده علم، دده کلام او دده اراده". تر څه وخته پوری دغه مسائلي ثابتي سوی نه وي تر هغه پوری قرآن او سنت ثابتېدای نسي. لهذا په دې اعتبار علم الکلام اساس لپاره د قرآن او سنت دي.

سوال: آیا ددې مسائلو د معتدد بها لپاره هم عقل کفایت کوي؟

عنوان آخر: آیا ددې مسائلو د معتبروالي لپاره عقل کفایت کوي؟

جواب: نه، ځکه که چیری محض عقل دا ډول مسائلي حل کړی، او استفاده د وحي څخه تر لاسه نسي، نو شیطاني وهمونه سړی په مغالطه کي اچوی، لکه څه ډول چي حکماؤ ددې مسا ئلو څخه په حکمتِ الهیه کي بحث کړي دي ، مګر دوی د وحي د استفاده څخه خالي وه، او عقلونه يې د وحي په نور سره منور نه وه، په دغه وجه د اهل الاسلام په وړاندی ددوی دا عقائدي د اعتبار وړ نه دي. ددې مسائلو د حلولو په مهال د شیطاني مغالطو څخه د ځان سا تلو په خاطر نور د وحي مخ ته هنېبنبول ضروری دي، لهذا ددې مسائلو د اعتبار وړ ګرزېدلو او قابل د اطمینان او د اعتماد لائق جوړېدلو لپاره دا خبره ضروری ده چي اخذ ددوی د قرآن او سنت څخه تر سره سي. په دغه حیثیت سره قرآن او سنت اساس ددې مسائلو لپاره دي. قرآن

او حديث په اعتبار د ثبوت پر دوی موقوفه دي، او دوی په حيث د اعتداد او اعتبار پر قرآن او سنت موقوفه دي.

دوم: عقل د دوی د اثبات لپاره کفايت نه کوی لکه د حشر او نشر مسئله، د جنت احوال او دغه ډول نور، دا مسائلي سماعي دي. او دوی په هر صورت کي د شريعت څخه مأخوذه دي.

فان قلت اولا ان العقائد من الكلام: سوال: پر اول دليل خو به کوم اعتراض تر سره سوی نه وی؟

نقل عنه" **سوال**: په دې مقام کي خو به د علامه خيالي د منهيه په صورت کي څه رانقل کړي نه وي؟

جواب: هو، ده په دې مقام کي يو کلام رانقل کړي دي، په اصل کي دوې معارضې واردي سوي وې، محشي خيالي هغه په منهيه کي رانقل کړې او بيا يې و هغو جواب ويلي دي.

سوال: هغه معارضې کومي دي؟

جواب: دادي:

اوله معارضه:

ستاسو خبره که څه هم دلالت پر دې کوی چي د دويمي فقرې مفاد دادی "علم كلام اساس اساس العقائد". مگر زموږ په وړاندی يو داسي دليل وجود لری کوم چي دلالت پر دې کوي چي علم الکلام اساس د عقائدو د اساس نه دی.

سوال: هغه دليل کوم دي؟

جواب: هغه دليل دادی: که چيری علم الکلام د اسلامي عقائدو د اساس لپاره (کوم چي قرآن او سنت دي) اساس و گرزی نو بعض د عقائدو څخه به د خپل ځان لپاره اساس وگرزی. او د خپل ځان لپاره اساس گرزېدل باطله خبره ده. ځکه د دې څخه دور لازميږی. او دور باطل دی نو د بعضو عقائدو د خپل ځان لپاره اساس گرزېدل هم باطل دی، او مستلزم و باطل ته هم باطل دی نو دا خبره باطله چي د عقائدو د اساس لپاره علم الکلام اساس دی.

سوال: وجه د ملازمه څه ده؟

جواب: داده: د علم کلام څخه "کوم چي اساس لپاره د قرآن او سنت په دې عبارت کي "علم الکلام اساس قوا عد العقائد" گرزول سوی دي" بعضې اعتقادي مسائلي مراد سي، (لکه الله جل جلاله موجوده دي، او دی پر هر څه قادره دي، مثلاً).نو ددې عبارت "علم کلام د اسلامي عقائدو د اساس (قرآن و سنت) لپاره اساس دي" معني به دا وگرزی "بعضي عقائدی اساس لپاره د قرآن او سنت دي، قرآن او سنت اساس لپاره د اسلامي عقائدو دي، نو بعضي اسلامي عقائدی به د ټولو اسلامي عقائدو لپاره اساس و گرزی (ځکه د عقائدو څخه په دې عبارت کي "اساس عقائد الاسلام" هره هره مسئله د عقائدو ده). لهذا بعضې مسائلي د خپل ځان لپاره اساس و گرزېدلې، ځکه دغه بعضې مسائلي په "عقائد الاسلام" کي داخلي دي.

خلاصه د دلیل داسوه: د علم الکلام څخه په دې عبارت کي "فان اساس قواعد عقائد الاسلام هو الکلام الخ" بعضې مسائلي مراد دي، او دا مسائلي د قرآن او سنت لپاره "کوم چي په دې قول کي "اساس عقائد الاسلام" راغلي دی" اساس دي، قرآن او سنت بیا اساس لپاره د هری هری عقیدې د عقائد الاسلام څخه دي "کوم چي په دې قول کي "اساس عقائد الاسلام" راغلي دی"، نو دا بعضي مسائلي اساس لپاره د هری هری مسئلې دعقائدو الاسلام دی. او په دې عقائد الاسلام کي دا بعضې مسائلي داخلي دی نو په دې وجه دا بعضې مسائلي د خپل ځان لپاره اساس و گرزېدلې.

سوال: آیا د علم الکلام څخه د بعضو مسائلو مرادول صحت لری؟

جواب: هو، ځکه کله ذکر کل مراد ځني جزء وی، دلته هم دغه ډول ده.

د معارضه جواب: مورِد دا حصر" کوم چي ددې قول څخه "اذ لا یتوقف الکتاب الا علي المسائل الاعتقادیة" مستفادیږی" نه منو، ځکه څه ډول کتاب پر اعتقادي مسائلو موقوفه دي، دا ډول دد ې مسائلو پر مبادیو او د نظر پر مباحثو هم موقوفه دي، نو اوس د علم الکلام څخه اعتقادی مسائلي مراد نه دی، بلکه مبادی د اعتقادي مسائلو او مباحث د نظر مراد دي. نو معني د ددې عبارت د مصنف "اساس قواعد عقائد الاسلام هو علم الکلام"دا گرزی: علم الکلام (د اعتقادي مسائلو د مبادیو او د نظر د مباحثو په اعتبار) اساس (لپاره د) کتاب او سنت (دی، او دا کتاب او سنت بیا) اساس لپاره د اسلامي عقائدو دي (دا اسلامي عقائدي پرته د عقائدو د مبادیو دی). نو اوس موقوف

علیه مبادی (د اسلامي عقائدو دي) او موقوف اسلامي عقائدی دي. او په دې کي کوم حرج نسته.

تسلیمي جواب: که چیری موږ دا خبره و منو چي مراد د علم الکلام څخه هم اعتقادي مسائلي دي (نه مبادي او د نظر مباحث)، نو بیا هم دور نه راځي، ځکه موقوف علیه علم الکلام (اعتقادی مسائلي) اساس (لپاره د) کتاب او سنت (په اعتبار د ذات دي، دغه) کتاب او سنت (بیا) اساس (لپاره د) اسلامي عقائدو (په اعتبار د اعتداد) دی، نو اوس موقوف علیه (علم الکلام) او موقوف (اعتقادی مسائلي) سره یو نسوه.

دویمه معارضه:

ستاسو دلیل که څه هم پر دې دلالت کوی چي اساس د اساس د اسلامي عقائدو کتاب او سنت ته شامله نه دي، مګر زموږ سره بیا یو داسي دلیل وجود لری کوم چي دلالت پر دې خبره کوی چي اساس د اساس د اسلامي عقائدو کتاب او سنت ته شامله دي.

سوال: هغه دلیل کوم دی؟

جواب: هغه دلیل دادی: کتاب او سنت اساس لپاره د علم الکلام دي، او علم الکلام بیا اساس د اسلامي عقائدو لپاره دی. نو کتاب او سنت اساس د عقائدو د اساس لپاره دی. ځکه اساس د اساس د شي اساس لپاره د شي وی، دلیل داسي هم لیکل کېدای سي.

کتاب او سنت اساس لپاره د علم الکلام. علم الکلام اساس لپاره د اسلامي عقائدو دی، نو کتاب او سنت اساس لپاره د اسلامي عقائدو دي. (ځکه اساس د اساس د شي اساس د شي وی)

دوم عنوان: معارضه په صورت کي د قیاس:

"الکتاب و السنة اساس علم الکلام" (صغری) یعني کتاب او سنت د علم الکلام لپاره اساس دی. ځکه کتاب اساس لپاره د عقائدو دي، او هر هغه شي چي اساس لپاره د عقائدو وی هغه به اساس لپاره د علم الکلام وی، نو کتاب اساس لپاره د علم الکلام دي.

کتاب اساس لپاره د هغه شي دی چي هغه د علم الکلام حصه ده. او اساس د علم الکلام د یو حصې لپاره اساس لپاره د علم الکلام دی. نو کتاب اساس لپاره د علم الکلام دی.

و الكلام اساس العقائد (کبری) يعني علم الكلام بيا اساس لپاره د عقائدو دي. ځکه علم الکلام د کتاب او سنت لپاره اساس دي، کتاب او سنت بيا اساس د عقائدو لپاره دي، نو کلام اساس د عقائدو لپاره دي.

فالكتاب و السنة اساس اساس العقائد (نتيجه) نو کتاب او سنت بيا اساس د عقائدو د اساس لپاره دي.

جواب: دا جواب پر درې شقه مشتمله دي.

۱: منعي جواب:

مورد دغه منعي کبری د معارضه (الكلام اساس العقائد) ده، خلاصه داده: موږ دا خبره نه منو چي علم الکلام اساس د اسلامي عقائدو لپاره دي، ځکه د يو شي د اساسيت ښخه (لپاره د بل شي) ښکاره داوی چي دا اساسيت به دشي لپاره بېله کومي واسطې وی، او حال دا چي اساسيت د علم الکلام د اسلامي عقائدو لپاره بېله واسطه نه، بلکه په واسطه د کتاب او سنت دی، لکه دا خبره چي په دليل کي د کبری معارِض ذکر کړه.

۲: تسليمي جواب:

دغه منعه لپاره د صغری د معارضه ده (الكتاب و السنة اساس علم الكلام)، خلاصه داده: موږ دا خبره منو چي اساس د يو شي لپاره عام دي، هغه که بالذات او که په واسطه سره وی مګر موږ دا نه منو: کتاب موقوف عليه لپاره د علم الکلام دی، ځکه علم الکلام عقائدو، مباديو ته د عقائدو او دغه ډول و بحث ته د نظر هم شامله دي، نو کتاب محض اساس د عقائدو دی، او عقائدي جزء د علم الکلام ښخه دی، نو کتاب اساس د جزء د علم الکلام لپاره سو، او علم الکلام يو فن دی، او د فن اساس هغه شي وی چي پر هغه ټوله فن موقوفه وی نه يو جزء د فن، څرنګه د علم الکلام يو جزء پر کتاب موقوفه دی په دغه وجه کتاب اساس لپاره د علم الکلام نه دی،

۳: تسليمي جواب:

موږ صغری او کبری دواړه منو، مګر موږ دا خبره نه منو چي ددې صغری او کبری ښخه نتيجه (کتاب او سنت اساس د عقائدو د اساس لپاره دي) فائده کوی، ځکه کتاب اساس لپاره د علم الکلام دی، او کلام اساس د عقائدو لپاره دي، اوس د علم الکلام يو جزء عقائدی دي، او د عقائدو

اساس کتاب دي، او دغه اساسيت په حيث د اعتداد دی، يعني د عقائدو د معتبرولو لپاره کتاب اساس دی، او علم الکلام بيا اساس لپاره د عقائدو په حيث د ذات دي، نو کلام په حيث د ذات اساس لپاره د عقائدو دی، او کتاب اساس لپاره د علم کلام په حيث د اعتبار دی. يو اساسيت په اعتبار د ذات او بل په حيث د اعتبار دی، نو د اساسو تر مينځ فرق راغلي. نو کتاب اساس د اساس د عقائدو نسو.

فما ذکره اولا ابطال التوجيه: **سوال:** علامه سيالکوټي رحمه الله په دغه کلام سره څه ښوونه غواړي

جواب: علامه سيالکوټي رحمه الله د هغي خبرې تفصيل بيانوي کوم چي علامه خيالي په خپله منهيه کي ذکر کړې وه، او دلته علامه سيالکوټي په دې عنوان سره "فان قلت اولا ان العقائد من الکلام .... الخ" ذکر کړې ده، او دغه سوال په اصل کي علامه غياث الدين تر سره کړي دي، د دغه سوال خلاصه داده: علم الکلام په دې عبارت " فان اساس قواعد عقائد الاسلام هو الکلام الخ" کي عبارت د بعضې مسائلو څخه دي، او "قواعد" په معني سره د اساس دی ، نو د دې عبارت "فان اساس قواعدعقائد الاسلام " معني دا کرزي "فان الکلام هو اساس اساس العقائد " او په دې قول کي "اساس العقائد" د اساس څخه مراد کتاب او سنت دي، او په دې قول کي "اساس العقائد" د العقائد څخه مراد مسائلي اعتقاديه دي. نو د دې عبارت "فان اساس قواعد عقائدالاسلام " معني دا کرزي " فان بعض المسائل الاعتقادية هو اساس الکتاب و السنة اللذان هما اساس جميع المسائل الاعتقادية". نو بعضې اعتقادې مسائلي اساس لپاره د ټولو اعتقادي مسائلو و کرزېدي، څرنګه دغه بعضې مسائلي په ټولو کي داخلي دي، او دغه بعض د هغو لپاره هم اساس و کرزېدی نو اساسيت د شي خپل ځان لره لازم سو.

سوال: "اساس العقائد الاسلامية" کي د عقائد څخه ټوله او که بعضې مراد دي؟

جواب: هغه ټوله عقائد ی مراد دي کوم چي تعلق تر الهي ذات او تر ذات د عليه السلام لري. لهذا دا ټوله مسائلي مراد دي نه بعض د دې مسائلو څخه.

سوال: دا ټولوالي د مسائلو د کوم ځای څخه معلوميږی؟

على ما ذکرتم: **جواب:** "اساس العقائد" کي العقائد مدخول د الف لام دی، او دغه الف لام لپاره د استغراق دی. نو دغه ټولوالي د استغراقيت څخه معلوميږی.

لا يخفى ان العقائد من الكلام :**سوال:** علامه سيالكوټي رحمه الله په دې عبارت سره څه ښيوونه غواړي؟

جواب: اولنې معارضه و دې عبارت ته کوم ضرورت نه لری، دغه ذکر او که نسي بيا هم دغه معارضه تامه ده. البته سيالكوټي رحمه الله يې توجيه د دغه الفاظو د راوړلو په دې الفاظو" اللهم الا ان يقال" سره تر سره کړې ده، د دې خلاصه داده: په دې الفاظو سره معارِض د دې خبرې ښيوونه غواړی چې څرنګه اساسيت د عقائدو خپل ځان لره راغلي دي دغه ډول اساسيت د کلام خپل ځان لره هم لازم سو، ځکه عقائد يو جزء د کلام څخه دی، کوم شي چې اساس لپاره د عقائدو وي هغه شي اساس لپاره د کلام وی. نو کلام اساس لپاره د کتاب دی. او کتاب بيا اساس لپاره د عقائدو دي، او اساس د عقائدو اساس لپاره د کلام وی. نو کتاب اساس لپاره د کلام سو، خلاصه دا سوه: کلام اساس لپاره د کتاب او کتاب بيا اساس لپاره د کلام دی نو کلام اساس لپاره د خپل ځان سو.

ما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي: **سوال:** مقصد په دې عبارت سره څه دي؟

جواب: په دې سره علامه سيالكوټي د دويمي معرضې تفصيل او بيان تر سره کوي. خلاصه داده :په دويمه جمله کي ترقي تر اولي نسته. ځکه کلام اساس لپاره د عقائدو دی، (ځکه کلام اساسِ لپاره د کتاب دی، او کتاب بيا اساس لپاره د عقائدو دي، نو کلام اساس لپاره د عقائدو دی، ځکه اساس د اساس د شي اساس د شي وی). او کتاب اساس لپاره د کلام دی، (ځکه عقائدی يو حصه د کلام څخه ده: نو اساس د عقائدو اساس د کلام دی). نو کتاب اساس لپاره د عقائدو د اساس دی، لهذا دغه دوېمه جمله داسي و کتاب ته شامله ده لکه څرنګه اوله شامله ده. نو دوی تر مينځ کوم فرق پاته نسو

و اجاب اولاً عن الاعتراض"**سوال** : په دغه سره علامه سيالكوټي څه ښوول غواړی؟

جواب: په دغه سره د اولي معارضې څخه جواب ورکوي، خلاصه داده: مورِدا حصر چي د دې قول څخه "اذ لا يتوقف الكتاب الا علي المسائل الاعتقاد ية" مستفاديږی نه منو ، لکه څه ډول کتاب پر اعتقادي مسائلو موقوفه دي، دا ډول د دې مسائلو پر مباديو او د نظر پر مباحثو هم موقوفه دي، نو اوس د علم الکلام څخه اعتقادی مسائلي مراد نه ده، بلکه مبادی د دې اعتقادي مسائلو او يا مباحث د نظر مراد دي. نو اساسيت د شي خپل ځان لره لازم نسو.

سوال: دغه جواب پر مکابره مشتمله دي، ځکه په علم الکلام کي درې شيان ذکر کيږی.
۱: اعتقادي مسائلي لکه الله جل جلاله موجوده دي، دی پر هر څه قادره دي، او دی صاحب د کلام دي او صاحب د ارادې دي او دغه ډول نور.
۲: مبادي ددغه مسائلو. ۳: د نظر بحثونه. کتاب او سنت پر اول قسم بېله کومي واسطې موقوفه دي او پر دوم په دې واسطه سره موقوفه دي چي دوی د اول قسم لپاره مبادی دي، څرنګه يو شي پر بل شي موقوفه وی دغه ډول د هغه شي پر مباديو هم موقوفه وي. او س دلته علم الکلام (علم الکلام باعتبار المبادی اساس اساس العقائد الاسلامية) په اعتبار د واسطه موقوف عليه ګرزول لپاره د کتاب کمزوری تر دې ده چي دی په اعتبار د مسائلو موقوف عليه و ګرزول سي نو د اول په اعتبار ګرزول او ددوم په اعتبار سره نه ګرزول دغه يو قسم د سر کښي دی، او بېله دليله خبره ده. دغه ډول علم الکلام اساس په اعتبار د نظر د مباحثو (علم الکلام باعتبار مباحث النظر اساس اساس العقائد) ګرزول هم کمزورې خبره ده، ځکه مباحث د نظر په علم المنطق او اصول الفقه کي هم ذکر کيږی، نو منطق او اصول الفقه به هم اساس لپاره د عقائدو د اساس و ګرزول سي، او دغه خبره باطله ده، ځکه کتاب او سنت پر منطق او اصول الفقه موقوفه نه دي. او دغه ډول کتاب د نظر پر بحثونه موقوفه بلل صحت نه لري، ځکه صحابه رضوان الله اجمعين او دغه ډول تابعين رحمهم الله پر دې موجوده بحثونه د نظر علم نه لری مګر په کتاب په کامله طريقه سر پوهيدل، که چيری د نظر پر مباحثو کتاب موقوفه وای نو بايد بيا دوی په کتاب نه پوهيدلای، او دا خبره بالکل غلطه ده نو معلومه سوه چي کتاب د نظر پر مباحثو موقوفه نه دی؟

جواب: که چيری موږ دا خبره و منو چي علم الکلام په اعتبار د عقائدو اساس لپاره د عقائدو د اساس دی، او تقدير ددې عبارت "الکلام هو اساس اساس العقائد" هم دا ګرزوی "المسائل الاعتقادية اساس المسائل الاعتقادية". نو بيا جواب دا دی: دلته د موقوف او موقوف عليه تر مينځ يو اعتباری فرق وجود لری، ځکه عقائد پر کتاب په اعتبار د اعتداد موقوفه دي او کتاب بيا پر عقائدو په اعتبار د ذات موقوفه دي. نو معني ددې عبارت "المسائل الاعتقادية اساس المسائل الاعتقادية" دا سوه " المسائل الاعتقادية من حيث الاعتداد موقوفة علي المسائل الاعتقادية من حيث الذات".

خلاصه: اولني عبارت " الكلام هو اساس اساس الاعتقائد"=" الكلام هو اساس الكتاب و السنة اللذان هما اساس العقائد"= "الكلام اساس العقائد"=" العقائد اساس العقائد"= " العقائد موقوف عليهن العقائد"= "العقائد من حيث الذات موقوف عليهن العقائد من حيث الاعتداد". لهذا د موقوف او موقوف عليه تر مينځ اعتباری فرق وجود و لری.

قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر" **سوال:** په دغه عبارت سره علامه سيالكوټي رحمه الله څه ښوول غواړي؟

جواب: سيالكوټي رحمه الله د علامه كمال الدين رحمه الله هغه خبره نقل كوي كوم چي ده په جواب كي ددې خبرى "كتاب محض پر اعتقادى مسائلو موقوفه دي" كړي وه، هغه قول رانقل كوي او بيا پر هغه رد كوي، د علامه كمال الدين د خبرى خلاصه داده: موږ دا "ان الكتاب لايتوقف الا عليه المسائل الاعتقادية" خبره نه منو چي كتاب محض پر اعتقادي مسائلو باندی موقوفه دي، ځكه كتاب پر دغه مسائلو موقوفه نه دى بلكه دا ممكنه ده چي كتاب دي د خپل اعجاز په وجه (دغه اعجاز په سبب دده د بلاغت دي) ثابته سي، نه په اعتقادی مسائلو سره لره، لهذا د كتاب ثابتوالي پر مسائلو د عقائدو موقوفه نسو؟

جواب: ددې قول موافق كتاب به پر علم الكلام هيڅ كله موقوفه نسي، لهذا علم الكلام اساس اساس العقائد و نه ګرزېدى. او حال دا چي زموږ مقصد دادى چي علم الكلام اساس اساس العقائد دي.

علاوه تر دې دا خبره چي اعجاز په سبب د بلاغت سره د كتاب د ثبوت د خبرى لپاره نه دى بلكه دغه خبره ددې لپاره ده چي كتاب د بشر د طاقت څخه خارجه دى، نو دلته زموږ مقصود وتل د طوق البشر ثابتول نه دى، بلكه مقصد موقوف عليه والي د علم الكلام ثابتول دى، كوم چي په اعجاز سره د كلام نه ثابتيږى.

دغه ډول دلته دوه شيان دي. ۱: اعجاز د قرآن. ۲: قرآن د الله جل جلاله كلام دي. او س د قرآن نسبت و الله جل جلاله ته كېدل چي دغه د الله جل جلاله كلام دى دغه موقوفه پر دې خبرى دي چي الله جل جلاله وجود لرى، او دى پر هر څه قادره دي، او دا خبره پر علم الكلام موقوفه ده.

نو په اعجاز سره د قرآن د الله جل جلاله وجود نه معلومیږی بلکه په علم الکلام سره معلومیږ ی. او دغه خبره زموږ مقصد دی.

و اجاب ثانیاً عن الاعتراض الثاني" **سوال:** سیالکوټي رحمه الله په دغه سره څه ښوول غواړي؟

جواب: د دویمي معارضې جواب نقل کول غواړي کوم چي محشي خیالي په منهیه کي ذکر کړي وو. خلاصه داده: موږ دا خبره نه منو " کلام د عقائدو لپاره اساس دی"، ځکه د اساسیت څخه ښکاره داوی چي دی بالذات اساس وی، نه د بل په واسطه سره. او حال دا چي کلام بالذ ات اساس لپاره د عقائدو نه دی، بلکه په واسطه سره "د کتاب" دی.

دغه ډول موږ دا خبره "کتاب اساس لپاره د کلام دی" نه منو، ځکه موقوف علیه لپاره د فن هغه وی چي پر ده ټوله فن موقوفه وي نه بعضي مسائلي د فن، که چیری دا ډول " موقوف علیه د فن هغه وی پر کوم چي بعضي مسائلي د فن موقوفه وي" سي نو بیا به منطق اساس لپاره د علم الکلام و ګرزی، بلکه علوم العربیة (صرف و نحو) به هم موقوف علیه لپاره د علم الکلام و ګرز ی، ځکه د علم الکلام بعضي مسائلي پر منطق او علوم العربیة موقوفه دي. بلکه کلام به د خپل ځان لپاره اساس و ګرزی، ځکه بعضي مسائلي د کلام پر نورو بعضو موقوفه دي. او حال دا چي دغه خبره صحت نه لری نو معلومه سوه چي موقوف علیه لپاره د یو فن هغه شي وی چي پر هغه ټوله فن موقوفه وي نه بعضي مسائلي.

که چیری موږ پاسني دواړي خبری و منو نو بیا جواب دادی: اساس د کتاب نفسي "په خپله" عقائدي دي. او کتاب اساس لپاره د عقائدو په اعتبار د اعتداد دی. نو کتاب په حیث د اسا س، اساس د عقائدو د اساس لپاره نه دی.

سوال: دغه تسلیمي خبره صحت نه لری، ځکه معني د اساسیت داده "توقف چي په کوم اعتبار سره هم وی" نو یو شي چي اساس الاساس جوړیږی د هغه لپاره دا ضروری نه ده چي دغه شي به په حیث د اساس سره مقید وی. لهذا کتاب په حیث د اساس سره مقید کول په دې خبره کي "اساس الاساس" کي ضروری نه دی. او دغه خبری ته علامه خیالي په خپله منهیه کي په " تامل" لفظ سره اشاره تر سره کړیده.

سوال: يو شي چي اساس الاساس جوړيږي نو په دغه کي ولي و دې ته ضرورت نسته چي موقوف عليه په حيث د اساس سره مقيد وګرزي؟

جواب: ځکه څه وخت چي يو شي د يو بل شي لپاره اساس جوړيږي ددې مدار پر دې دی چي موقوف به پر موقوف عليه باندی موقوفه وی چي په کوم جهت او حيثيت سره هم وی. عام تر دې په حيث د ذات او که د يو صفت وی. د مثال په توګه زيد په حيث د يو صفت مباين د عمرو سره دی (زيد عالم او عمرو عالم نه دی). او عمرو بيا په حيث د ذات مباين د بکر سره دی نو زيد مباين د بکر د مباين سره دی.

حاشيه نمبر ۲:

سوال: "القرينة الاولي" او "القرينة الثانية" څخه څوک مراد دی؟

جواب: د " القرينة الاولي" څخه دا جمله مراد "فان مبني علم الشرائع و الاحكام" ده، او د "القرينة الثانية" څخه دا جمله " اساس قواعد عقائد الاسلام" مراد ده.

سوال: د علم الکلام مدحه په دوهمه جمله کي ولي تر اولي زياته ده؟

جواب: ځکه په اوله جمله کي دا الفاظ استعمال سوی دي" مبني علم الشرائع و الاحكام". او مبني د علم الشرائع لکه څه ډول علم الکلام ته شامله دي دغه ډول و کتاب او سنت ته هم شامله دي.(ځکه د مبني علم الشرائع و الاحكام دارومدار پر کتاب او سنت دي، داډول چي ددوی څخه د شرعي عملي احکامو استنباط ترسره کيږی، بلکه دوی دوه په اصل کي مبني او بنياد لپاره د شرعي احکامو دي ، او علم الکلام د شرعي احکامو لپاره موقوف عليه او مبني په دې حيث دي چي کتاب او سنت پر علم الكلام موقوفه دي). لهذا دغه وصف محض تر علم الکلام پوری محدوده نه دی، پاته دوهمه قرينه چي په دې الفاظو سره راغلي ده " اساس قواعد العقائد" يعني " اساس اساس العقائد" . نو دغه اساسيت لپاره د عقائدو د اساس لپاره محض تر علم الکلام پوری محدوده دی.(ځکه " عقائد الاسلام" د اساس لپاره اساس کېدل کتاب او سنت ته شامله نه دی). لهذا اول وصف عام او دوم وصف خاص دی، او دشي مدحه په وصفي خاص سره کول زياته تر دې ده چي دده مدحه په وصفي عام سره ترسره سي.

"قال الفاضل المدقق و فيه" **سوال:** مورډ دا خبره نه منو چي اوله قرينه " مبني علم الشرائع و الاحكام" کتاب او سنت ته شامله ده، ځکه دغه کلام مشتمله پر ضمير د فصل "هو" دی"يعني فان مبني علم

الشرائع و الاحكام هو علم الكلام". او ضميری فصل پر قصر او حصر د مسند اليه پر مسند باندی دلالت کوی. لهذا "مبني علم الشرائع" قصر پر علم الكلام ده. او دغه حصر او قصر که څه هم حقيقي نه دی مګر ادعائي دی. او مقصد په دغه حصر کي تعظيم او لوړ شان د علم الكلام ښوول دی دا ډول چي دغه لوړ شان لرونکي دي په دغه وجه په ده کي تصنيف تر سره کونه په کار وه په دغه وجه مصنف په دې کي تصنيف تر سره کړي. لهذا په مدحه کي د ترقي دا مدار ګرزول " اوله قرينه و کتاب او سنت ته شامله ده، او دويمه قرينه و کتاب او سنت ته شامله نه ده " صحت نه لری، البته د ترقي مدار دا کېدای سي چي اوله فقره دا فائده کوی چي علم الكلام مبني د فقهي احکامو لپاره دی، او دويمه فقره دا فائده کوی چي علم الكلام مبني د عقائدو لپاره دی، عقائد اصول د فقهي احکامو لپاره دی. نو فقره اوله د فروع لپاره اساسيت د علم الكلام فائده کوی او دويمه د اصول لپاره اساسيت فائده کوی، څرنګه د يو شي په موصوف والي کي په اساسيت سره لپاره د فروعو دومره مدحه نه وی څومره چي په موصوفيت کي په اساسيت سره لپاره د اصولو وی په دغه وجه په دويمه فقره کي مدحه تر اولي جملې زياته ده؟

و لايخفي ان هذا الاعتراض الخ" **جواب**: موږ اولاً دا خبره نه منو چي ضمير د "هو" ضمير فصل دی، بلکه ضميری مرفوع منفصل مبتدأ ده. او تر ده وروسته دده خبر دی. بيا که چيری د "هو" ضمير، ضميری فصل کېدل و منو نو بيا موږ دا خبره نه منو چي دا دلالت پر حصر کوی. بلکه دی دلالت پر تقويت د اسناد کوی. او بيا که چيری د حصر د فائده کولو خبره هم و منو نو بيا يې دلالت پر حصر د مسند اليه پر مسند باندی نه منو. بلکه خبره ددې عکس ده، بيا که چيری دا و منو چي دا دلالت پر حصر د مسند اليه پر مسند کوی نو بيا يې دلالت کول پر حصر د مبني علم الشرائع پر علم الكلام نه منو. ځکه دلالت پر حصر د مبني علم الشرائع و الاحکام پر علم الكلام موقوفه پر دې دی چي خبريت د " هو علم الكلام" پر عطف مقدم سي (دا ډول و ويل سي" مبني علم الشرائع و الاحكام علم الكلام دی، او اساس اساس عقائد الاسلام علم الكلام دی). او که چيری عطف پر خبريت مقدم سي (دا ډول "مبني د علم الشرائع او اساس اساس عقائد الاسلام علم الكلام دی) نو بيا دا جائزه ده چي "هو علم" خبر په اعتبار د مجموع ما قبل دی. نو دا دلالت پر دې کوی چي مجموعه د مبني د علم الشرائع او اساس اساس عقائد الاسلام خاص تر "علم التوحيد چي علم الكلام

دى" دى. او دغه قصري حقيقي دى، او دغه وصف محض تر علم الكلام پورى خاص دى، ځكه مبني علم الشرائع او اساس اساس عقائد الاسلام پرته د علم الكلام بل چاته شامله نه دى.

حاشيه نمبر ۳:

دغه دويمه توجيه ددې خبري لپاره ده چي د اساس څخه په دې قول كي د مصنف "قواعد عقائد الاسلام " څه مراد دى، نو ده وفرمايل: مراد د "قواعد العقائد"(چي په معني سره د اساس العقائد دى) څخه د عقائدو تفصيلي دلائل "عام تر دې نقلي او كه عقلي وي " دي.

سوال: په دې تفصيلي دلائلو سره څه مراد دى؟

جواب: هغه دلائل كوم چي پر اثبات ددې عقائدو وړاندى سوى دي. د مثال په توګه د دنيا حدوث او نوى والي "الاجسام حادث" يوه عقيده د اهل الحق د عقائدو څخه ده. او علماؤ ددې عقيدې د اثبات لپاره داسي دليل وړاندى كړى دي "الاجسام لاتخلو من الحوادث، و كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فالاجسام حادث". او كلام ددې دلائلو لپاره اساس دى، ځكه ددې دلائلو د صحت او فساد طريقې او داډول چي په دې دليل سره عقيده ثابتيږى او كه نه دا ټوله په علم الكلام كي بيانيږى.

سوال: د دليل اساس هغه شي وى چي په هغه كي ماده، صورت، د دليل د نتيجه وركولو شرطونه په كښي بيانيږى. او ددغه شيانو بيانونكي منطق دى. نو بيا علم الكلام څرنګه اساس د عقائدو لپاره و ګرزول سو؟

جواب: متأخرينو علماؤ د منطقو يوه حصه (د نظر بحثونه) د علم الكلام حصه ګرزولېده. په دې اعتبار سره علم الكلام اساس (په معني سره د تفصيلي دلائلو) لپاره د عقائدو و ګرزېدى.

اول سوال: دا مخكني توجيه محض د متأخرينو په وړاندى د علم الكلام مدحه فائده كوى. ځكه دوى د نظر بحثونه د علم الكلام يوه حصه ګرزولېده. او حال دا چي مقصود مطلقاً د علم الكلام مدحه كول دى. بلكه زياته مناسبه داده چي علم الكلام د قدماؤ په وړاندى و ستايل سي، ځكه دا مختصر كتاب په كلام كي د قدماؤ دي؟

دوم سوال: د دا ذکر سوې توجیه څخه دا لازمیږی چي علم المنطق (کوم چي ادني د فلسفي علومو څخه ده) دي اشرف د علومو وګرزول سي، ځکه علم الکلام اشرف د علومو په وجه د اساسیت لپاره د عقائدو دی. او علم الکلام اساس لپاره د عقائدو په دې وجه دي چي په ده کي د نظر بحثونه ذکر کیږی نو منطق به هم اساس لپاره د عقائدو وګرزی، ځکه منطق د نظر پر مباحثو مشتمله دی. لهذا منطق د اسلامیو علومو څخه اشرف سوه؟

دریم سوال: دلته دوه شیان دي.۱: مبادی د نظر.۲: عوارض د مبادي د نظر. لهذا دا ذکر سوې توجیه پر دې دلالت کوی چي علم الکلام په دې وجه اشرف دی چي دی پر بحثونو د نظر مشتمله دی. او بحثونه د نظر پر بیان د عوارضو دمبادیو د نظر د مشتمله دي، او دغه عوارض د مبادی د نظر عبارت د ایصال څخه و مجهول ته دی (یعني و مجهول ته رسیدنه په کومه طریقه سره راځي). او په دې سره د علم الکلام اشرفیت نه راځي. بلکه اشرفیت یې په دې سره راځي چي دا بحثونه مشتمل پر ذات د مبادیو مشتمله دي، لهذا دلته په توجیه کولو کي د اشرفیت داډول وینا په کار وه " په علم الکلام کي بیان د مبادیو د نظر تر سره کیږی لکه څه ډول چي بیان د عوارضو د مبادیو د نظر تر سره کیږی. ځکه که چیری د اشرفیت وجه مشتمل والي د یو علم پر مباحثو د عوارضو د مبادیو د نظر وی نو بیا به منطق د اعلي علومو څخه د الهي و ګرزی، او حال دا چي دا خبره هیچا هم تر سره کړې نه ده؟

فتامل: **سوال:** په دغه کي و څه ته اشاره ده؟

جواب: په دې کي و جواب ته اشاره ده.

د اول سوال جواب: موږ دا نه منو چي مصنف د متقدمینو څخه دی، ځکه امام غزالي رحمه الله د متأخرینو څخه شمېرل سوی دي. او حال دا چي امام رحمه الله مخکي په اعتبار د زماني تر مصنف رحمه الله وو. څرنګه مصنف د متأخرینو څخه دی په دې وجه دا فقره ثانیه مدحه لپاره د علم الکلام و ګرزول سوه.

د دوم سوال څخه جواب: موږ دا خبره نه منو چي علم الکلام په دې وجه اشرف دی چي دی پر مباحثو د نظر مشتمله دی، بلکه کلام جامع هغه شیانو لره دی په کوم سره چي شرافت د علومو راځي. هغه شیان دا دي.

۱: **موضوع:** کلام په اعتبار د موضوع شرافت لرونکي دي. ځکه موضوع دده مشتمله پر بحث د الهي ذات او صفاتو او دغه ډول د علیه السلام پر ذات او صفاتو مشتمله دي.

۲: **مسائلي:** علم الکلام د مسائلو په اعتبار سره شرافت لرونکي دی، ځکه دده مسائلي اسلامي عقائدی دي.

۳: **حجتونه:** علم الکلام د حجتونه په اعتبار سره شرافت لرونکي دي، ځکه دی په غايتي وثوق کي دی. ځکه عقل او نقل پر دوی مطابقه دي.

۴: **غايه:** علم الکلام په حيث د غايه اشرفه دی، ځکه دده غايه اخروی کاميابي لاس ته راوړنه ده.

د درېيم سوال جواب: مراد په مباحثو سره د نظر علم المنطق نه دی، بلکه هغه شي مراد دی کوم چي شامله و مباحثو ته د ذات د مباديو او عوارضو ته ددوی وي. که چيری مورِ دا و منو چي مراد علم المنطق دی، نو بيا مقصود د علم الکلام شرافت بيانونه نه ده. بلکه مجرد مدحه د علم الکلام په دې سره ده "كون الكلام اساس عقائد الاسلام". او څه وخت چي مورِ د علم الکلام د اشرفيت دعوی تر سره کړه نو دده اشرفيت په هغه مخکني وجوه سره دی. او که چيری مورِ دا و منو چي مقصود بيان د اشرفيت دی نو بيا بيان د ذات المبادی سبب د علم د اوچتوالي لپاره بلل او بيان د عوارض المبادي نه بلل بېله دليله خبره ده، کوم چي د اورېدو وړ نه ده.

حاشيه نمبر۴:

الاولي ان يقال" **سوال:** محشي سيالکوټي په دې عبارت سره څه ښوونه غواړي؟

جواب: علامه سيالکوټي رحمه الله دلته دوه شيان ذکر کوي. ۱: د علامه خيالي ښوول سوې وجه غير اولويت يې ښئي ، هغه وجه داده: د نظر مباحث جزء د علم الکلام څخه دی، او دا کېدل يې پر مختاره قول (متأخرينو قول دادی چي مباحث د نظر د علم الکلام جزء دی) بنا دی. او پر دا وجه هغه اعتراضونه واردېږی کوم چي په درېيمه حاشيه کي بيان سوه، که څه هم ددې سوالونه جوابونه ورکول سوی دي، مګر د مورد اعتراض په وجه دا توجيه ضعيفه ده.

سوال: علامه سيالکوټي کومه توجيه بيان کړېده؟

جواب: هغه توجيه داده: اثبات ددې دلائلو کوم چي پر اثبات د عقائدو وړاندی کیږی او بیا پر دې دلائلو باندی دلائل وړاندی کول دا په علم الکلام کي ذکر کیږی.

سوال: دلته مراد د دلائلو د اثبات څخه څه دی؟

جواب: اثبات د هغه مقدماتو دي پر کومو چي دلائل موقوفه دي، دا مقدماتي بیا دوه ډوله دي.

۱: هغه مقدماتي کومي چي خاصي وي د مثال په توګه، د صغری ثابتول دا ډول چي دا صحی او که فاسده ده، د کبری ثابتول چي دا خاص کبری صحی او که صحی نه ده، او دا ډول نور. او دا په علم الکلام کي ذکر کیږی چي دا مقدمه صحی او که فاسده ده، او دا په علم المنطق کي نه ذکر کیږی. بلکه په هغه کي عام شرطونه ذکر کیږی د مثال په توګه د شکلِ اول څه شرائط دی او دغه ډول نور. په دې وجه د متقدمین او متأخرینو د ټولو په وړاندی دا د مبادیو څخه دي.

۲: هغه مقدماتي کومي چي عامي وي. د مثال په توګه د دلائلو صورتونه او شکلونه بیانول، د هغوی شرطونه بیانول، د هغو مواد بیانول په طریقه د اجمال. اوس دغه بحثونه هم د مبادیو څخه د عقائدو د مسائلو دي. که څه هم متقدمين حضرات يې په طريقه د جزء د علم الکلام نه ذکر کوي.مګر بيا يې هم دوی مبادی د علم الکلام بولي، او جزء د علم الکلام يې نه بولي.

و الذی خطر ببالي "**سوال:** په دې کلام سره علامه سیالکوټي څه ښوول غواړی؟

جواب: ددې کلام " اساس قواعد عقائد الاسلام" د خپل نظر موافق توجيه بيانول غواړی، خلاصه ددې توجيه داده: دلته "قواعد" په معني اصطلاحي سره مراد ده "حكم كلي يستنبط منه احكام الجزئيات". نو دلته د قواعد څخه هغه قضایائي کليه مراد دي پر کوم چي عقائدي موقوفه دي. مراد د عقائدو څخه هغه مسائلي دي کومي چي بحث د هغه څه څخه کوی کوم چي عقیده وي. او مراد په قواعدو سره هغه مسائلي دی کوم چي بحث د هغه څه څخه کوم چي وسیله و عقائدو ته وی لکه د امورو عامو ، جوهر، او عرض څخه بحث کونه. او په دې خبره کي شک نسته چي علم الکلام دې قواعدو لره اساس دی دا ډول چي علم الکلام ددې قواعدو دلائل ذکر کوي.

﴿فائده﴾: **امور عامه**: وجود و عدم، وجوب و امکان، قدم و حدوث، قوه و فعل، ماهیت، وحدت و کثرت، علت و معلول.

امور عامه: مسائلی است کلی که شامل تمام موجودات (مجردات و مادیات) می‌شود. (مجموعه آثار، جلد 5، صفحه 131) یعني هغه کلي مسائلي کومي چي و ټولو موجوداتو ته شامله دي.

ملاصدرا" می‌گوید: بنابراین، بهترین تعریف برای امور عامه آن است که مقصود از امور عامه، مسائلی است که درباره موجود بماهو موجود بحث می‌کند، نه از آن جهت که موجود، تعین خاص دارد مثلا جسم است، یا کم، یا کیف، یا انسان و یا (شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، صفحه 18)

امور عامه. [أُ رِ عام م / م] (ترکیب وصفی، اِمرکب) آنست که اختصاص بقسمی از اقسام موجودات یعنی واجب و جوهر و عرض نداشته باشد. در امور عامه بحث از وجود و موجود بطور مطلق میشود و شامل است بر بحث از وجود و موجود و ممکن و عقول و نفوس و امور فلکی و عنصری، و امور عامه همان الهیات به معنی اعم است در مقابل الهیات به معنی اخص که بحث از ذات و علم و قدرت و صفات و اسماء خدا میکند. (از غیاث اللغات) (آنندراج) (تعریفات جرجانی) (فرهنگ علوم عقلی ص 92). (و رجوع به کشاف اصطلاحات الفنون و دستور العلماء عبدالنبی بن عبدالرسول الاحمدنگری چ حیدرآباد دکن ج 1 ص 173 شود)

صفحه نمبر ۹:

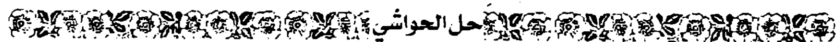
عبارت

قوله: هو علم التوحيد و الصفات ﴾ أي علم يعرف فيه ذالک، فالمراد هو المعني الاضافي، و يمكن ان يراد الخ

ترجمه

دا قول د مصنف رحمه الله ﴿ دا علم التوحيد و الصفات دی ﴾ يعني دا يو داسي علم دی په کوم کي د الهي توحيد او صفاتو پيژندنه تر لاسه کيږی. نو دلته مراد اضافي معني ده. او د لقبي معني مرادول هم دلته ممکن دی. نسبت د وسيم و کلام ته په دې وجه سوی دی چي دا علم په دې نامه سره شهرت ته رسيدلي دی، ﴿ د شکونو او اوهامو د تاريکو ښخه راهيستنه ددې د فائدو ښخه يوه فائده ده ﴾ دا يو فائدې ته د فوائدو ښخه د دې علم اشاره ده. او غيهب هغه شي ته ويل کيږی چي د هغه توروالي زيات وی. پر وهم د شک د قوت لرولو په وجه غيهب و شک ته مضاف وګرزول سو. ظلمت چي مطلقي تاريکي ته ويل کيږی و وهم ته مضاف و ګرزول سو. ﴿دده لقب نجم الملة و الدين "يعني د ملت او ددين ستوری، او د دوی روښانه کونکي" دي﴾. دين او ملت د ذات په اعتبار سره متحد او ددوی ترمينځ اعتباری فرق وجود لری. ځکه شريعت په دې حيث چي دده اتباع تر سره کيږی دين ورته ويل کيږی. او په دې حيث چي دده املاء تر سره کيږی او ليکل

کيږی بيا ملت ورته ويل کيږی. املال په معني سره د املاء دی. او ويل سوی دی چي په دې حيث چي پر دا شريعت جمعه والي او يوځای والي راځي بيا دا ملت دی. ﴿د سلامتيا په کور کي﴾ يعني په جنت کي. او جنت په دارالسلام سره په دې وجه مسمي سو چي جنتيان د هر آفت او مصيبتونو څخه سالمه وي. او په دې وجه چي ملکي دوی ته وايي: پر تاسو دي سلام وي. او تاسو دي د ګناهونو د خيرو څخه پاک ياست، نو دوی و جنت ته د همېش لپاره لاړ سي. او ځکه چي سلام د الله جل جلاله د نومونو څخه دی. او د شرافت د وجي و ده ته اضافت د دار سوی دی. او معني ددې اسم داده چي په دنيا کي او داډول په آخرت کي دده طرف څخه سلامتيا وي. او د اضافت لپاره د دې اسم د خاصولو وجه ښکاره ده. ﴿په داسي حال کي چي ما توشتي د مقال ګرزوی﴾ کشح و بغل ته ويل کيږی. طي الکشح د اعراض کولو څخه کنايه دی. د مصنف رحمه الله دا قول ﴿يعني د اطناب او اخلال څخه﴾ مجموعه ددوی بدل د طرفينو څخه ده. او يا بيان ددوی لپاره دی. او څه وخت چي متبوع په اعتبار د معني متعدد وو نو پر هر يوه ددوی اعراب جاری سو. د مصنف رحمه الله دا قول ﴿دی زموږ لپاره کافي او ښه په حيث د وکالت دی﴾. او شارح په خپلو بعضو کتابونو کي دا عطف رد کړی دی په دې سره چي د دوهمه جمله انشائيه ده. نو دا جمله پر اولني خبريه جمله باندی عطف کېدای نسي. او داډول پر "حسبي" په دې اعتبار سره چي دا معني لرد د "يحسبني متضمنه دی" هم صحی نه دی. ځکه دا هم جمله خبريه ده. او پر دې باندی دا اعتراض واردېږی "چي د اولي جمله څخه د توکل انشاء مقصود ده نه خبر ورکونه د توکل نفس الامری څخه" چي دا کافي دی.



حاشيه نمبر ۱:

سوال: د مصنف رحمه الله په دې قول "هو علم التوحيد" کي علم په څه معني سره دی؟

جواب: دلته علم په معني سره د مسائلو دی.

سوال: علم دلته ولي په معني سره د مسائلو دي؟

جواب: دلته مقصود بيان د سبب د تصنيف په علم الکلام کي دی، او تأليف پرته د مسائلو په بل شي کي نه تر سره کيږی. په دې وجه علم دلته په معني سره د مسائلو دی.

قال بعض الافاضل: **سوال:** مراد د بعض الافاضل څخه څوک دی، او دوی څه ويلي دي؟

جواب: مراد د بعض الافاضل څخه علامه عصام الدين رحمه الله دی، دوی فرمايلي دي: دا قول د مصنف رحمه الله "علم التوحيد" په اضافي معني سره مراد دی، يعني هغه علم چي په هغه کي معرفت د توحيدی الهي او معرفت د صفات الهي تر لاسه کيږی.

سوال: دلته علم التوحيد ولي په معني اضافي سره مراديږي، او په دې مرادولو کي کومه ګټه وجود لري؟

جواب: څرنګه علم الکلام دوه ډوله دي. ۱: علم الکلام د اهل السنة و الجماعة په وړاندی (په دې کي د توحيد او صفاتو د الله جل جلاله ددواړو څخه بحث تر سره کيږی).

۲: علم الکلام د معتزلو په وړاندی (په دې کي د صفاتو الهيو څخه بحث نه تر سره کيږی، ځکه معتزله د الهي صفاتو څخه انکار کړي دي، او دوی صفات نه مني). او دلته چي کوم مراد دي هغه ته اشاره په معني اضافي په مرادولو سره تر سره کيږی. نو و مقصود ته د اشاره لپاره دلته اضافي معني مراد ده.

سوال: د اضافي معني په مرادولو کي څرنګه و مقصود ته اشاره راځي؟

جواب: داډول چي دلته د "التوحيد" ورسته " الصفات" ذکر سوی دي، او اضافي معني د مرادولو په صورت کي ددې معني دا جوړيږی" هغه علم چي په هغه کي الهي توحيد او دده د صفاتو بيان تر سره کيږی هغه په علم الکلام سره مسمي کيږی". څرنګه د اهل السنة و الجماعة په وړاندی په علم الکلام کي صفات بيانيږی نه د معتزلو په وړاندی په دې وجه دلته و مقصود ته اشاره راغله.

و فيه ان المعتزلة: **سوال:** په دې سره علامه سيالکوټي رحمه الله څه بنوول غواړی؟

جواب: دا خبره بنوول غواړی چي د علامه عصام الدين خبره ضعيفه ده، د معني اضافي د مرادولو په صورت کي علم الکلام د معتزله په وړاندی ددې ذکر سوی عبارت "هو علم التوحيد و الصفات" څخه نه وزی، ځکه ددې خبری "معتزله د صفاتو نفي کوي" مطلب دانه دی چي دوی د صفاتو څخه بحث نه کوي، که يې چيری کوای نو دا به ددوی د علم الکلام څخه يوه حصه ګرزيدلې وای، او دوی به د توحيد او صفاتو څخه بحث کولای. بلکه مطلب د صفاتو د نفي څخه دادی چي دوی صفات يو زائد شي پر ذاتي الهي جل جلاله نه ثابتوي. لهذا ددوی پر علم الکلام دا خبره صادقيږی چي دا يو داسي علم دي چي په هغه کي د الهي توحيد او صفاتو څخه بحث تر سره کيږی، او د صفاتو په دې معني سره بحث تر سره کيږی چي دا صفات يو زا ئد شي پر الهي ذات باندی نه دي، بلکه صفات بعينه د الله جل جلاله ذات دي.

حاشيه نمبر ۲ :

قبل هذا ناظر آه: **سوال:** ددې قول ويونکي څوک دی؟

جواب: ددې قول کونکي کمال الدين رحمه الله دي، او ده دا قول د يو مقدر سوال په جواب کي تر سره کړی دي، خلاصه د سوال داده: دې د شارح رحمه الله و دې قول "الموسوم بالكلا م" ته کوم ضرورت نسته، ځکه دلته مقصد بيانونه د هغه علم ده د کوم چي مدحه بيانيږی، او ددې علم د بيان لپاره د شارح رحمه الله دا قول "علم التوحيد و الصفات" کفايت کوي. او په دې الفاظو سره د مقصودی علم بيان راځي نو دا کلام "الموسوم بالكلام" ته ضرورت پاته نسو، ځکه مقصد بيان د مقصودی علم وو او هغه په "علم التوحيد و الصفات" په وينا سره ترسره سو نو بيا بل قول راوړل ددې مقصودی علم د بيان لپاره راوړل د فائدې څخه خالي وی نو "الموسوم بالكلام" راوړل د فائدې څخه خالي دی؟

سوال: "الموسوم بالكلام" څه وخت د فائدې څخه خالي دی؟ آيا چي "علم التوحيد و الصفات" په لقبي معني سره مراد سي او آيا که په اضافي معني سره مراد سي؟

جواب: په دواړه صورتونو کي د "الموسوم بالكلام" و وينا ته ضرورت نسته، که چيری لقبي معني مراد سي نو د مقصودی علم بيان په دې الفاظو "علم التوحيد و الصفات" سره وسو (ځکه دا "علم التوحيد و الصفات" د مقصوی علم نوم دی، او په نوم سره د شي بيان راځي، نو په "علم التوحيد و الصفات" سره د مقصودی علم بيان راغلي)، او که چيری اضافي معني مراد سي نو بيا هم بيان راځي، ځکه په دې قول کي "علم التوحيد و الصفات" کي اضافت د علم و "التوحيد" ته د تعريف لپاره ترسره سوی دی، او په دې کي وهغه علم ته اشاره ده په کوم کي چي د توحيد الهي او صفاتو څخه بحث تر سره کيږی. او دا هم دلته مقصودی علم دی نو په دې سره بيا مقصودی علم بيان سو.

سوال: ددې سوال په جواب کي علامه کمال الدين رحمه الله څه فرمايلي دي؟

جواب: ده دا فرمايلي دي چي دا قول "الموسوم بالكلام" د مقصودی علم د بيان لپاره راوړل سوی نه دي چي بيا اعتراض وارد سي بلکه د وضاحت د فائده کولو لپاره راوړل سوی دي.

سوال: په دې "الموسوم بالكلام" سره څرنګه وضاحت تر لاسه کيږی؟

جواب: داځکه چي "الكلام" د "علم التوحيد و الصفات" د نومونو څخه تر ټولو شهرت ته رسيدلي نوم دی، څرنګه په " علم التوحد و الصفات" سره دا علم شهرت ته رسيدلي نه وو بلکه د "علم الكلام"

په نامه سره شهرت ته رسېدلي وو، او د يو شي د يو غيرې مشهور نامه ورسته مشهورېدو نوم راوړل لپاره د وضاحت وی نو د "علم الكلام" راوړل ورسته تر "علم التوحيد و الصفات" لپاره وضاحت د فائده کولو دی.

و عندی انه ناظر الي التوجيه" **سوال:** په دي کلام سره و څه ته اشاره تر سره سوېده؟

جواب: علامه خيالي رحمه الله د شارح رحمه الله د دي قول " علم التوحيد و الصفات" دوې توجيهاتي بيان کړې.

۱: دا قول په معني اضافي سره مراد دي.

۲: دا قول په معني لقبي سره مراد دی. پر دې دواړو توجيهاتو دا اعتراض وارد سو " الموسوم بالكلام راوړلو ته ضرورت نسته، ځکه دلته د مقصودی علم بيان تر سره کيږی، او دا بيان په دې قول علم التوحيد تر لاسه سو. نو بيا و الموسوم بالكلام ته ضرورت پاته نسو. عام تر دې دا علم التوحيد و السنة په معني لقبي سره مراد سي او که په معني اضافي سره ". د دې سوال په جواب کي بيا وويل سول نو چي دلته دا قول " الموسوم بالكلام" د مقصودی علم د بيان لپاره راوړل سوی نه دی بلکه د زيادتي وضاحت و لاس ته د راوړلو لپاره راوړل سوی دی.

اوس علامه سيالکوټي فرمايي: د دې سائل سوال محض په هغه تقدير وارديږی چي "علم التوحيد و الصفات" په لقبي معني سره مراد سي داوړل چي وويل سي: "الموسوم بالكلام" ته ضرورت نسته، ځکه د لته مقصد د مقصودی علم بيان دی کوم چي دده په لقب "علم التوحيد و الصفات" سره تر لاسه سو.

سوال: معني اضافي د مرادولو په صورت کي بيا ولي اعتراض (چي "الموسوم بالكلام" ته ضرورت نسته) نه وارديږی؟

جواب: ځکه که چيری "علم التوحيد و الصفات" په اضافي معني سره مراد سي نو معني دا کرزي" هغه علم چي په هغه کي د الله جل جلاله وحدانيت او صفاتو بيان تر سره کيږی" اوس دا يو وصف کلي دی دی، پر هر هغه علم صادقيږی په کوم کي چي دا توحيد او صفات بيانيږی. او دغه وصف " علم التوحيد و الصفات" پر علم المنطق هم صادقيږی. ځکه علم المنطق د ټولو نظري مسائلو سره تعلق لری، او د هغو مسائلو څخه د توحيد او د صفاتو مسئله هم ده. څرنګه دلته مقصودی

علم، علم المنطق نه دی نو ددې د هيستولو لپاره شارح رحمه الله دا خبره "الموسوم بالكلام" ترسره کړه ددې خبرې د ښوولو لپاره چې دلته "علم التوحيد و الصفات" په اضافي معنې سره خاص تر علم الکلام پورې دی او بل علم ته شامله نه دی. نو "الموسوم بالکلام" تخصيص فائده کړی په دې وجه دا خبره د ضرورت څخه خالي نه ده. اوس دا معلومه سوه چې د اضافي معنې د مرادولو په صورت کې سوال نه واردیږی بلکه د معنې لقبي د مرادولو په صورت کې اعتراض واردیږی. خلاصه د اعتراض داده: دلته د "علم التوحيد و الصفات" څخه معنې لقبي اخيستل صحت نه لری، ځکه که چيری دوی په لقبي معنې سره مراد سي نو بيا ددې علم دوه نومونه سوه. ۱: علم التوحيد و الصفات. ۲: علم الکلام. او شارح د اسم (الموسوم) نسبت و "الکلام" ته ترسره کړی دی. ددې څخه دا معلوميږی چې دلته د "علم التوحيد و الصفات" څخه اضافي مراد ده. او هغه علم چې په هغه کې توحيد د باری تعالی او صفات بيانيږی د هغه نوم علم الکلام هيښول سوی دی. او که چيری لقبي معنې مراد وای نو بيا به د اسم نسبت و دوی ته هم کړی وای او داسې به يې ويلي وای" الموسوم بعلم التوحيد و الصفات و الکلام "(يعني هغه علم چې هغه په علم التوحيد او علم الکلام سره مسمي سوی دی)، ځکه څرنګه علم الکلام ددې علم نوم دی دا ډول علم التوحيد هم ددې علم نوم دی، نو يوه ته د اسم نسبت کول او بل ته نه کول صحت نه لری سبوا ددې څخه چې دلته "علم التوحيد و الصفات" په اضافي معنې مراد سي، نه په لقبي معنې سره؟

جواب: دلته لقبي معنې هم مرادېدای سي، پاته دا خبره چې نسبت د اسم ولې و علم الکلام ته ترسره سوی دي، ددې جواب دادی: څه وخت چې د يو شي دوه نومه وي، يو ددوی څخه مشهوره تر هغه بل وی بيا هغه مشهور اسم تر غيرې مشهور ورسته د وضاحت لپاره راوړل سي، او و دې مشهور اسم ته د اسم نسبت وسي، لهذا دا د عطف البيان غوندی دی. لکه ويل کيږی" جاءني ابوحفص الموسوم بعمر" دلته عمر چې عطفي بيان دي، او د يو کس دوه نومونه وه. ۱: کنيه. ۲: علم. په علم سره مشهوره تر کنيه وو، نو دی اول په کنيه سره راوړل سو، بيا د وضاحت لپاره اسم علم راوړل سو، او دې علم ته د اسم نسبت وسو.

حاشيه نمبر۳:

من فوائده اشارة الي ان فوائده: **سوال:** په دې کې و څه ته اشاره ده؟

جواب: فوائد د فائدة جمعه ده. او "من" دلته تبعضيه دی. يعني فوائدي دده ډيری دي د هغو څخه يو څه دادي، لهذا په دې کلام کي و کثرت ته د فوائدو د علم الکلام اشاره ده.

حاشيه نمبر ۴:

سوال: شريعت و څه ته ويل کيږی؟

جواب: هغه احکام کوم چي الله جل جلاله د خپلو بندګانو لپاره مشروع ګرزولي دي.دا دوه قسمه لري.

۱: **احکام فرعيه عمليه:** هغه احکام کوم چي د عملي کيفيت سره تعلق لری، لکه فرض، واجب، مندوب،مباح، حرام، مکروه. کوم علم چي ددې احکامو ښوونه کوی او ددې سره تعلق لری هغه ته علم الشرائع و الاحکام ويل کيږی.

۲: **احکام اصليه و اعتقاديه:** هغه احکام کوم چي د عقائدو سره تعلق لری، او کوم علم چي ددې احکامو سره تعلق لری هغه ته علم التوحيد و الصفات ويل کيږی.

سوال: دين او ملة تر مينځ څه فرق وجود لری؟

جواب: احکامي مشروعه څو حيثيت لری.

۱: په دې حيث چي ددوی اتباع او اطاعت کول کيږی په دې اعتبار سره دوی ته دين ويل کيږی. او دين ددې قول څخه اخيستل سوی دی "دانه زيد"(ذل له و اطاع) دا هغه وخت ويل کيږی چي زيد و هغه ته عاجزی ظاهره کړه او د هغه د خبری اتباع او اطاعت وکړی.

۲:په دې حيث چي ددوی نويشته تر سره کيږی په دې حيث سره دوی ته ملت ويل کيږی.ويل کيږی "امللتُ الکتابَ" يعني ما کتاب نويشته کړي. او د هغه املاء مي تر سره کړه.

سوال: "النجم" و "الملة " او "الدين" ته مضاف ګرزېدلي دی، په دې اضافت کي و کوم شي ته اشاره تر سره سوېده؟

جواب: په دې کي اشاره و دې خبری ته تر سره سوېده چي علامه رحمه الله د علماؤ او متقيانو خلکو پيشوا او مقتدا وو.(نجم اهل الملة و الدين)

سوال: په دې خبره څه قرينه وجود لری؟

جواب: قرینه داده چي د ملت په مفهوم کي د نویشته معني وجود لری او د دین په مفهوم کي د اتباع او عمل معني وجود لری. نو په ملت کي اشاره و علماؤ ته ده، ځکه په هغه زمانه کي نویشته د علماؤ کار وه. او په دین کي و عمل ته اشاره ده،نو په دې کي اشاره و متقیانو ته ده، ځکه متقیان خپل ژوندون په اعمالو سره ښائسته کړی وي یعني د اهل العلم و العمل پېشوا او رهبر وو.

سوال: ملت پر دین په مخکي کولو کي و څه ته اشاره تر سره سوېده؟

جواب: و دې ته اشاره ترسره سوې ده چي علم پر عمل باندی شرافت لری. داډول چي په اول کي و لیکولو او په دوهم کي و عمل کولو ته اشاره ده، څرنګه ملت پر دین مخکي دی دا ډول علم په عمل مخکي دی.

حاشیه نمبر ۵ :

سوال: موږ د علامه خیالي دا خبره "من حیث انها تملی و تکتب ملة" نه منو ، یعني چي شریعت په دې حیث چي دده املاء تر سره کیږی ده ته ملت ویل کیږی، ځکه "ملّة" د مضاعف څخه دی، عین او لام کلمه د یوه جنس څخه دی، او "تملي" د املاء څخه دی،او املاء د ناقص د صیغو څخه دی، "املي یملي املاء". لهذا ملة په حیث د املاء نه دی؟

جواب: ددواړو معني یوه ده (املاء او ملت). نو دلته ملت او املاء په حیث د معني یو دي نه په حیث د لفظ، چي یو ثلاثي بل مزید، یو مضاعف او دوهم ناقص دي، و دې خبرو ته په علم الصرف کي کتل کیږی نه په علم الکلام کي.

حاشیه نمبر ۶ :

سوال: "السلام" کومه صیغه ده؟

جواب: په دې کي دوه احتماله سته.

۱ : دا صیغه د صفت مشبه ده. او دا یو نوم د نومونه څخه د الله جل جلاله دی. په دې صورت کي د دار اضافت و اَلسلام ته د دار د شرافت د ښوولو لپاره تر سره سوی دي. نو معني یې دا کیږی "د الله جل جلاله کور". لکه ویل کیږی " بیت الله" یعني د الله جل جلاله کور.

۲: دا صیغه د مصدر ده په معني سره د "سلامتیا" دی ، او دار السلام معني ده "د سلامتیا کور"، په دې صورت کې دا نوم د جنت دی.

سوال: جنت ته ولې دار السلام ویل کیږی؟

جواب: په دې وجه دار السلام ورته ویل کیږی چې جنتیان په جنت کې د آفاتو څخه محفوظه او ژغورل سوی وی. او یا په دې وجه دار السلام ورته ویل کیږی چې په جنت کې و جنتیانو ته سلام وړاندی کیږی. لهذا جنت د سلامتیا د وړاندی کولو ځای دی.

حاشیه نمبر ۷:

سوال: "السلام" د الله جل جلاله د کومو نومانو څخه دی؟

جواب: په دې کې دوه احتماله وجود لری.

۱: د صفاتو فعلیو څخه دی په دې صورت کې معني دا ده " دی سلامتیا په ابتداء او په راپاسولو کې ورکونکي دي".

۲: د صفاتو سلبیو څخه دی، په دې صورت کې معني دا جوړیږی " د هر قسم نقائصو څخه سالمه او پاک دي".

﴿فائده﴾ : د الله جل جلاله صفات دوه قسمه لري.

اول قسم: صفات سلبیه: هغه صفات چې د هغو سلبوالي او نفي والي د الله جل جلاله څخه تر سره کیږی. لکه ویل کیږی " الله لیس بجوهر و لا بعرض و لا بممکن". دغه ټوله سلبي صفات دي.

دوهم قسم: صفات وجودیه: هغه صفات چې د هغه اثبات و الله جل جلاله ته تر سره سوی دی. او دغه صفات وجودیه بیا دوه رنګه دي.

اول: صفات ذاتیه، صفات حقیقیه، صفات جمالیه ، صفات جلالیه: هغه صفات چې د ازل څخه بیا تر ابده پوری د ذات الهي سره قائم وي. په بل عنوان سره هغه صفات چې د هغه نقیض عیب او نقص په الهي ذات کې پیدا کوي، او دغه صفات آته دي . ۱: حیوة .۲: وجود. ۳: قدرت.۴: سمع. ۵: بصر. ۶: علم. ۷: مشیت. ۸: اراده. او دا خبره ښکاره ده چې دغه صفات الله جل جلاله لره د ازل څخه بیا تر ابد پوری ثابت دي. او ددوی ضد په الهي ذات کې نقص پیدا کوي، د مثال په توګه د علم ضد ناپوهي ده ، او دغه په الله جل جلاله کې عیب پیدا کوي.

دوهم: صفات افعالیه، صفات اضافیه ، صفات غیر حقیقیه: هغه صفات چي د هغو ضد کمال د الله جل جلاله لپاره وي، لکه احیاء یعني ژوندي کول، او ددې ضد وژل دي، او دغه د الله جل جلاله لپاره کمال دي، رزق ورکول، او ددې ضد رزق تنګول دي، او دا کمالیت د الله جل جلاله لپاره دی. او صفاتي افعالیه ته د الله جل جلاله صفات وېل مجازاً دي نه حقیقتاً.

حاشیه نمبر ۸ :

سوال: د الله جل جلاله د نومونه څخه ولي د مضاف الیه لپاره " السلام" منتخبه سو، ددې انتخاب څه وجه ده؟

جواب: د جنت او ددې نوم تر مینځ یو قسم تعلق وجود لری، هغه تعلق دادی چي څرنګه په جنت کي سلامتیا د آفاتو څخه وی دا ډول الله جل جلاله سلامتیا ورکونکي دي، ددې څخه بل هیڅ هم سلامتیا ورکولای نسي. څرنګه په جنت کي د سلامتیا معني وجود لری دا ډول په "السلام" کي. ددې مناسبت د وجود په وجه "السلام" د مضاف الیه منتخبه سو نه بل الهي اسم.

حاشیه نمبر ۹ :

سوال: "الکشح" و څه ته ویل کیږی؟

جواب: توشتي، بغل، څنګ.

جواب: کشح د څه څخه کنایه ده؟

جواب: د اعراض کولو څخه.

سوال: د اعراض کولو او توشتي تر مینځ کومه علاقه وجود لری؟

جواب: علاقه د لزوم وجود لری هغه دا ډول چي څه وخت یو کس د یو شي څخه اعراض کوی نو دا کس و هغه شي ته خپل بغل او توشتي وروګرزوی. لهذا د اعراض کولو سره توشتي او بغل لازم دی، نو دلته ذکر لازم (دلته د لازم څخه تابع في الوجود مراد دی) او مراد ملزوم (متبوع في الوجود) دی.

سوال: آیا په دې صورت کي د استعارې جوړول هم جائزه دی؟

جواب: هو،

سوال: په دې صورت کي کومه استعاره وجود لری؟

جواب: استعاره مكنية، تخيليه او ترشيحيه، دا دول چي مصنف مشبه او مشبه قول او مقال او مشبه به هغه شي دى كوم چي څنگ، بغل او توشتي لرونكي وى. او علاقه د تشبيه مطلقه فائده رسونه ده، څرنگه په قول او مقال سره فائده رسيږى دا دول په صاحب الكشح سره هم و خلكو ته فائده رسيږى. نو دلته ذكر مشبه او مراد هم دا مشبه دى، دا استعاره بالكنايه ده. او لازم (كشح) د مشبه به (صاحب الكشح) لپاره ثابته گرزېدلېده نو دا تخيليه ده. او مناسب (طى، پېچل) د مشبه به لپاره ثابته سوېده دا ترشيحيه ده.

و المآل واحد: **سوال:** دلته د كنايه او استعاره تر مېځ كوم فرق وجود لري؟

جواب: د دواړو "كنايي او مجاز مستعار و " خُلص يو شي دى، هغه دادى چي د كنايه او استعا ره په دواړو صورتونو كي په عبارت كي اختصار وى، او طوالت نه وى، لهذا د دواړو صورتو نو خلص (عدمي طوالت) يو دى.

سوال: آيا د دې دواړو صورتونو ترمينځ مفهوماً كوم فرق وجود لرى؟

جواب: هو، دوى تر مينځ فرق دادى چي د استعاره په صورت كي اضافت د "كشح" و "مقال" ته لامي دي. يعني "كشح للمقال"، په دې صورت كي و مقال ته كشح ثابت گرزول سوېده. (ځكه د "مقال" تشبيه د هغه چا سره ور كول سوېده كوم چي د كشح مالك وى، بيا يې دا لازم چي كشح ده ثابت و مشبَه ته و گرزوى) او د كنايه په صورت كي اضافت د "كشح" و "مقال" ته په معني سره د "في" دى، نو تقدير د عبارت دا گرزى" كشح في المقال"، په دې صورت كي كشح لپاره د "طاوى" ده نه لپاره د "المقال".

حاشيه نمبر ۱۰ :

سوال: "الاطناب و الاخلال" څه تركيبي حيثيت لرى؟

جواب: دا دواړه بدل د دې قول څخه د شارح رحمه الله" عن طرفي الاقتصاد" په دې قول "متجا فيأ عن طرفي الاقتصاد" كي دى.

سوال: دا دواړه "الاطناب و الاخلال" بدل د "طرفي" څخه كېداى نسي، ځكه د بدل يو اعراب وى نه دوه، او حال دا چي دلته د بدل دوه اعرابه دى دادول چي "الاطناب" مستقله په يوه اعراب سره معربه دى، او "الاخلال" بيا مستقله په خپل اعراب سره معربه دى؟

جواب: هریو د "الاطناب" او " الاخلال" څخه مستقله بدل نه دی، بلکه مجموع د دوی بدل د طرفي څخه دی. او مجموع په یوه اعراب سره معرب وی نه په دوه سره.

دا ډول د بدل دوه اعراب هلته صحت نه لری که چیری مبدل منه یو وی، او که چیری مبدل منه هم متعدد وی نو بدل بیا متعدد کېدای سي، ځرنګه دلته مبدل منه "طرفي" معناً متعدد دی (ځکه "طرفي" د طرف څخه تثنیه ده. او تثنیه عبارت ددو څخه وی لو "طرفي" یعني دوه طرفه، د یوه څخه اطناب او د هغه بل څخه اخلال بدل دی) په دې وجه بدل هم متعدد راغلي دي.

حاشیه نمبر ۱۱:

سوال: عطف ددې جمله " نعم الوکیل" پر دې جمله "هو حسبي" صحت نه لری، ځکه معطوف "نعم الوکیل" جمله انشائیه او معطوف علیه " هو حسبي" جمله خبریه ده. او دا خبره حتمي ده چي د معطوف او معطوف علیه تر مینځ (چي عطف په واو سره وی) به من وجه اتصال او من وجه انفصال وجود لری، او دلته دا ډول نه ده، بلکه د معطوف او معطوف تر مینځ محض انفصال وجود لری، په دې وجه دا عطف صحت نه لری.

سوال: معطوف ولي جمله انشائیه ده؟

جواب: ځکه معطوف کي فعل مدحه "نعم" وجود لری، او افعالي مدحه لپاره د انشاء د مدحي وضعه سوی دی.

سوال: که چیری "نعم الوکیل" پر "حسبي" عطف سي نه پر کامله جمله "هو حسبي" نو آیا دا عطف بیا صحت لری؟

جواب: نه په دې صورت کي هم صحت نه لری، ځکه "حسبي" به د دوو حالو څخه خالي نه وی.

۱: مؤول په جمله سره نه وی، بلکه پر خپل افرادی حال پاته وی، په دې صورت کي دا عطف په دې وجه صحت نه لری چي د معطوف او معطوف علیه تر مینځ افراد، تثنیه یا جمعه کي برابری شرط وی، او دلته برابری نسته، ځکه معطوف علیه "حسبي" مفرد او معطوف "نعم الوکیل" جمله ده. او عطف د جمله پر مفرد صحت نه لری.

۲: مؤول په جمله سره دی "یحسبني"، په دې صورت کي هم عطف صحت ځکه نه لری چي په دې صورت کي که څه هم د معطوف او معطوف علیه تر مینځ موافقت د جمله جعلیه په اعتبار سته

مګر بیا هم دا عطف د انشائیه پر خبریه دی، معطوف علیه جمله خبریه او معطوف جمله انشائیه ده.

حاشیه نمبر ۱۲ :

جواب: دلته عطف صحت لری، ځکه دلته معطوف علیه "هو حسبي" دوه حیثیته لري.

۱ : لفظاً جمله اسمیه خبریه ده.

۲ : معناً جمله انشائیه ده. لهذا خبریت په یوه اعتبار او انشائیت په بل اعتبار سره دی.

سوال: لفظاً خبریه او معناً انشائیه څه ډول ده؟

جواب: دا ډول چي دا جمله د مبتدأ او خبره څخه جوړه ده، او هره جمله چي مرکبه د مبتدأ او خبر څخه وی هغه جمله اسمیه او خبریه وی نو دا جمله خبریه سوه. او د معني په اعتبار سره بیا انشائیه دا ډول ده چي دلته دا جمله په مقام کي د دعاء راغلېده، نو دلته دعاء مقصود ده. او په دعاء کي د کوم شي څخه خبر ورکول مقصود نه وی (لهذا دلته خبر ددې خبری څخه ورکول مقصود نه دی چي الله جل جلاله کافي په نفس الامر کي دی)، بلکه په هغه الفاظو سره د دعاء غوښتنه او انشاء د یو شي وی. او دلته په دې الفاظو سره انشاء او پیدا کونه د توکل پر الله جل جلاله باندی ده. لهذا عطف د انشائیه پر هغه جمله صحت لری کوم چي معناً انشاء وی.

سوال: بیا هم عبارت صحت نه لری، ځکه "هو حسبي" پر "و الله الهادی الي سبیل الرشاد" عطف دی، او تا و فرمایل چي "هو حسبي" جمله انشائیه ده، لهذا معطوف "هو حسبي" جمله انشائیه او معطوف علیه " و الله الهادی الخ" جمله خبریه ده، نو دا عطف د انشائیه پر خبریه راغلي، نو دې تأویل کومه فائده ورنه کړه.

جواب: دلته معطوف علیه هم جمله انشائیه ده ځکه دا جمله په مقام کي د مدحي واقع سوېده، او ددې څخه انشاء د مدحي مقصود ده.

سوال: "والله الهادی" بیا جمله عطف پر دې قول "فحاولت ان اشرحه الخ" ده. نو معطوف علیه جمله خبریه او معطوف جمله انشائیه ده نو بیا دې عطف صحت پیدا نه کړي؟

جواب: واو په دې قول کي د شارح رحمه الله "و الله الهادی الخ" لپاره د عطف نه دی، بلکه دا واو معترضه دی. که چیری عاطفه وای نو بیا سوال واردېدی.

سوال: کوم داسي مثال په عربي ژبه کي وجود لری چي په هغه کي واو معترضه پر جمله دعائیه داخل سوی وی؟

جواب: هو، د شاعر دا قول "إنّ الثَمانِيْنَ - وَبُلِّغْتَها - قَدْ أَحْوَجَتْ سَمْعِي إلى تَرْجُمانِ" یعني په آتیا کلني کي ــ او ته دي و آتیا کلني ته ورسول سي (یعني الله جل جلاله دي تاته یو پوراخ ژوندون در نصیب کړی) په تحقیق سره زما اوریدلو یو ترجمان ته ضرورت لری.

محل د استشهاد: "و بلغتها" واو معترضه او "بلغتها" و ممدوح ته دعاء کول دی. عبارت داډول دی "اللهم بلغه الي الثمانین" أي الله جل جلاله ! ته ممدوح آتیا کلني ته ورسوې، او ده ته یو اوږد ژوندون ورنصیب کړې. اوس په دې شعر کي پر جمله دعائیه داخل سوی واو، واو اعتراضیه دی (د اسم د "ان" او د خبر ترمینځ فاصل واقع سوی دی) دا ډول زموږ په مثال کي هم پر جمله دعائیه داخل سوی واو ،معترضه دی، اصل عبارت داډول دی "اللهم اهدني الي سبیل الرشاد،و اعطني العصمة و السداد" یا الله ماته د حقي لاری، او موږ ته پاکه لمون او برابری را نصیب کړې.

﴿فائده﴾: إنّ الثمانين - وبُلّغتَها - ** قد أحْوَجَتْ سَمْعِي إلى تَرجُمانْ: الاعراب: إنّ : حرف ناسخ مبني على الفتح لا محل له من الإعراب أشبه بالفعل ــ الثمانين:اسم إن منصوب وعلامة نصبه الياءلانه ملحق بجمع المذكر السالم ـ وبلغتهاالواو : حرف استئناف مبني على الفتح لا محل له من الإعراب ـ بلغتها:فعل ماض مبني على السكون لاتصاله بتاء المخاطب ـ وتاء المخاطب :ضمير متصل مبني على الفتح في محل رفع فاعل ـ والهاء:ضمير متصل مبني على السكون في محل نصب مفعول به ـ والجملة الفعلية في محل رفع خبر إن. والجملة ابتدائية لا محل لها من الاعراب ـ قد: حرف استحقاق مبني على السكون لا محل له من الاعراب ـ أحوجت: فعل ماض مبني على الفتح لاتصاله بتاء التأنيث ـ وتاء التأنيث :حرف مبني على السكون لا محل له من الاعراب ـ والفاعل :ضمير مستتر جوازًا تقديره هي سمعي مفعول به منصوب وعلامة نصبه الفتحة المقدرة منع ظهورها اشتغال المحل بالحركة المناسبة لياء المتكلم، ياء المتكلم :ضمير متصل مبني على السكون في محل جر بالاضافة ـ إلي:حرف جر مبني على السكون لا محل له من الاعراب ـ ترجمان : اسم مجرور بإلى وعلامة جره الفتحة لانه ممنوع من الصرف للوصفية و منتهي بألف ونون ـ والجار والمجرور متعلق بالفعل أحوجت ـ والجملة الفعلية في محل نصب حال.

إن الثمانين ـ وبُلّغتُها ـ = قد أحوجت سَمعي إلى ترجمان ــــ هذا البيت من قصيدة لأبي المنهال عوف بن محلم الخزاعي الشيباني والمعنى : أن الشاعر يعتذر للمدوح بأنه قد طعن به السن ، وطال به العمر ، وقد ضعف سمعه... الإعراب:ـ إنّ : حرف نصب وتوكيد ـ الثمانين : اسم (إن) منصوب وعلامة نصبه الياء لأنه ملحق بجمع المذكر السالم ، والنون عوض عن التنوين في الاسم المفرد حرف لامحل له من الإعراب ـ و: الواو معترضة .بلغ. تُ . ها : بلغ : فعل ماض مبني للمجهول مبني على السكون لاتصاله بتاء الرفع ـ والتاء : ضمير بارز متصل مبني على الضم في محل رفع نائب فاعل ـ ها : ضمير بارز متصل مبني على السكون في محل نصب مفعول به للفعل (بلغ). والجملة الفعلية ، اعتراضية لامحل لها من الإعراب ـ قد : حرف تحقيق ـ أحوجت : فعل ماض مبني على

الفتح لاتصاله بتاء التأنيث الساكنة ، والتاء حرف لامحل له من الإعراب والفاعل ضمير مستتر تقديره (هي) يعود على (الثمانين) سمع ـ ي : مفعول به منصوب وعلامة نصبه الفتحة المقدرة على ماقبل ياء المتكلم منع من ظهورها اشتغال المحل بالحركة المناسبة إلى : حرف جر. ترجمانْ : اسم مجرور بحرف الجر وعلامة جره الكسرة المقدرة منع من ظهورها السكون العارض لتسكين القافية والجملة الفعلية في محل رفع خبر (إن).

هذا بيت من بحر السريع من قصيدة لأبي المنهال عوف بن محلم، الخزاعي، الشيباني، يقولها في مدح عبد الله بن طاهر. وكان قد دخل عليه، فسلم، وأجابه عبد الله، فلم يسمع، فلما أعلم بذلك دنا منه وارتجل قصيدة أولها: يا بن الذي دان له المشرقان*** طرا، وقد دان له المغربان. ترجمان: بفتح التاء والجيم أو ضمهما أو فتح التاء وضم الجيم- وأصله الذي ينقل إليك كلام غيرك عن لغته إلى لغتك.يعتذر الشاعر عن عدم سماعه تحية الممدوح بأنه قد طعن في السن، وطال به العمر، ويدعو للممدوح بأن ينسأ الله له في أجله ويطيل بقاءه.

صفحه نمبر ۱۰ :

عبارت

و ايضا يجوز ان يعتبر عطف القصة علي القصة بدون ملاحظة الاخبارية و الانشائية

ترجمه

او دا ډول د عطف القصة علي القصة د قبيلي څخه معتبرول هم روا دی بېله اخباريت او انشائيت د لحاظولو.

او دا عطف بعضو فضلاؤ هم داډول رد کړی دي چي په قرينه سره د معطوف عليه په معطوف کي مبتدأ مقدرول جائز دی. يعني "هو نعم الوكيل" نو دا د اول غوندی "معطوف عليه" خبريه جمله ده. ورسته تر دي دې فضلاؤ ويلي دي چي داډول عطف د انشاء پر هغه اخبار باندی چي هغه لره محل وی هم روا دی. او پر دې باندی قطعاً دا الهي قولْ "حسبنا الله و نعم الوكيل" دلالت کوی. ځکه واو د حکايت څخه دی نه د محکي عنه څخه. ځکه په محکي عنه کي عطف کول بېله هغه بعيده تاويله معتبرولو محاله ده.کوم ته چي کتنه نه تر سره کيږی. او هغه بعيده تاويل دادی: "قلنا نعم الوكيل". او دا جواز د عطف محض د هغه سره خاص نه دی کوم چي ورسته تر قول راغلي وی. ځکه زموږ دا قول ښه دی"زيد پلار عالم دی، او تعجب دده پر ناپوهي دی". او پر دې باندی دا اعتراض واردېږی چي دلته دا احتمال سته چي واو دي په آيت کي د محکي عنه څخه وګرزی په تقدير سره د مبتدأ په معطوف کي ، او يا دا "نعم الوكيل" پر مخکني خبر باندی عطف وی.

حل الحواشي

حاشيه نمبر ۱

سوال: عطف د قصه پر قصه څه ته ويل کيږی؟

جواب: عطف د داسي څو جملو "كوم چي د يو مقصد بنوولو لپاره راوړل سوی وي" پر داسي څو جملو باندی كوم چي د يو مقصد ښولو لپاره راوړل سوی وی دې ته عطف القصة علي القصة ويل كيږی.

سوال: د دې عطف مدار كوم شي وی؟

جواب: دلته دوه مقاصده وي، يو مقصد د معطوف عليه او دوهم د **معطوف څخه تر** لاسه كيږی. او د دې دوو مقاصدو تر مينځ يو قسم د مناسبت وجود لری د دې مناسبت **په** وجه عطف د بعضو جملو پر نورو بعضو باندی تر سره كيږی.

سوال: د عطف القصة علي القصة مثال كوم دی؟

جواب: مثال دا الهي قول دي " و بشر الذين آمنوا الي هم فيها خالدون" و ان كنتم في ريب" -

سوال: آيا په عبارت كي عطف القصة علي القصة معتبرېدای سي؟

جواب: هو، په عبارت كي عطف القصة علي القصة كېدای سي.او په عطف القصة علي القصة كي بيا و خبريت او انشائيت ته كتنه نه تر سره كيږی بلكه مناسبت په مينځ كي د مقاصدو ته كتل كيږی.

سوال: عطف د "نعم الوكيل" پر "هو حسبي" باندی عطف د قصه پر قصه كېدای نسي، ځكه په عطف كي د قصه پر قصه باندی دا شرط دی چي هر يو د معطوف او معطوف عليه څخه به پر څو جملو مشتمله وی. او دلته دا دول نه ده؟

جواب: د علامه خيالي دلته د عطف القصة علي القصة څخه مراد عطف د حاصل د مضمون د يوې جمله پر حاصل د مضمون د هغه بلي جملې دی. او په دې كي و الفاظو ته كتنه نه تر سره كيږی، چي آيا دوی الفاظ د خبريه او كه د انشائيه دي.

سوال: آيا عطف القصة علي القصة په دې معني سره" كوم چي علامه خيالي مراد كړي دي" كوم چا په اصل كي معتبره كړي دي؟

جواب: هو، په خپله شارح تفتازاني رحمه الله دا خبره په شرح كي د تلخيص په بحث كي د الفصل و الوصل تر سره كړېده، او دا عطف يې په دقت او حسن سره موصوفه كرزولي دي.

سوال: د دې لپاره كوم مثال وجود لري؟

جواب: هو، شارح رحمه الله د صاحب الكشاف دا قول وړاندی کړي دي" زَيْدٌ يُعاقَبُ بالقيد و الازهاق و بَشِّرْ عَمْراً بِالْعَفْوِ وَ الإِطْلَاقِ" (يعني زيد ته د حکومت د جانبه په زولنو او مرګ سره سزا ورکول کيږی، او عمر ته د حکومت د جانبه څخه د عفوی او خلاصون زيری ورکړه). اوس په دې مثال کي معطوف عليه جمله خبريه او معطوف جمله امريه انشائيه ده. معطوف عليه د يو مقصد لپاره چي سزا ورکونه په قتل او زولنوسره ده او معطوف بيا د بل مقصد لپاره راوړل سوی دی، نو دلته مضمون د يوې جمله پر مضمون د هغه بلې جمله عطف سوی دی. او دا عطف القصة علي القصة دی.

سوال: علامه تفتازاني رحمه په مطول کي عطف د "نعم الوکيل" پر "هو حسبي" باندی (په عبارت کي د تلخيص) رد کړي دي.

سوال: علامه سيالکوتي رحمه الله څه بنوول غواړي؟

جواب: دلته دی دا ښوول غواړی چي علامه خيالي رحمه الله چي کوم دوه جوابه ويلي دي دا د علامه تفتازاني رحمه الله ته د صاحب التلخيص د طرف څخه جوابونه کېدای نسي.

سوال: دا نه کېدل يې په څه وجه سره دی؟

جواب: ددې دوه وجووهات کېدای سي.

۱: ځکه "هو حسبي" جمله خبريه ده، او پر جمله خبريه باندی عطف د انشاء صحت نه لري.

سوال: پر دې خبره کوم دليل وجود لری چي "هو حسبي" جمله خبريه ده نه انشائيه؟

جواب: په واو کي د " و هو حسبي" څو احتماله وجود لری.

۱: واو اعتراضيه کېدل. او دا کېدای نسي، ځکه جمله معترضه د يو نکته ښوولو لپاره راوړل کيږی. او دلته ددې جمله د راوړلو کومه خاص نکته وجود نه لری چي هغه دې په صورت کي د جمله معترضه وړاندی سوی وی.

۲: واو لپاره د حاليت کېدل، دا هم کېدای نسي، ځکه دا به يا حال د مفعول څخه د "اسال" (کوم چي الله جل جلاله دی) دی، او دا کېدای نسي، ځکه حال لپاره د تقيد وی نو معني به داسي "زه د الله جل جلاله څخه سوال کوم په داسي حال کي چي دی زما لپاره کافي دي" ددې څخه دا فهميږی

چي داسي يو وخت هم وجود لرى چي الله جل جلاله "ستا لپاره" كافي نه دى. او حال دا چي دا خبره صحت نه لرى، بلكه په هر حال كي الله جل جلاله كافي دي.

۳: واو لپاره د عطف كېدل. اوس په دې صورت كي كه چيرى "هو حسبي" جمله انشائيه و گرزى، نو په دې صورت كي به عطف د انشاء راسي. اوس به معطوف عليه ددې لپاره څوک وي. كه چيرى پر "اسأل الله" باندى عطف سي، نو دا صحت نه لرى، ځكه "اسأل" د ما قبل څخه حال دى، ځرنگه د معطوف عليه او معطوف حكم يو وى، دلته معطوف عليه حال دى نو معطوف به هم حال وى، او حال دا چي انشائيه جمله حال جوړېدلاى نسي. او يا به دا عطف پر" انه ولي" باندى وى. او دا هم صحت نه لرى، ځكه "انه ولي" تعليل لپاره د ماقبل دى، او حال دا چي انشاء علت د چا لپاره گرزېدلاى نسي. نو دا ثابته سوه چي "هو حسبي" جمله خبريه ده نه انشائيه. او عطف د انشائيه "نعم الوكيل" پر خبريه "هو حسبي" باندى صحت نه لرى.

سوال: دا عطف صحى دى، ځكه دا عطف د قبيلې څخه د عطف القصة علي القصة دى، او عطف القصة كي خبريت او انشائيت ته كتنه نه تر سره كيږى؟

جواب: صاحب التلخيص عطف القصة علي القصة نه مني. لكه په دې خبرى شارح رحمه الله په بحث كي د الفصل و الوصل كي تصريح كړېده. خلاصه دا سوه چي دا دوه جوابه د صاحب التلخيص د طرفه څخه كېداى نسي، محض هلته كېداى سي كه چيرى شارح د مطلق عطف د انشاء پر اخبار باندى څخه انكار كولاى، او حال دا چي دى ددې څخه انكار نه كوي.

سوال: سيد سند رحمه الله پر علامه تفتازاني باندى ځرنگه رد تر سره كړي دي؟

جواب: خلاصه د رد داده: دلته دا جائزه ده چي په طرف كي د معطوف "نعم الوكيل" مبتدأ "هو" محذوف و بلل سي. او پر دې قرينه داده چي د معطوف عليه په طرف كي "هو" مبتدأ ذكر سوېده . نو تقدير د عبارت داډول سو " هو حسبي و هو "مقول في حقه"نعم الوكيل". لهذا "هو" مبتدأ او "نعم الوكيل" خبر دى. نو مبتدأ سره د خبره جمله اسميه ده. نو دا خبريه عطف پر خبريه ده.

سوال: د "نعم الوكيل" خبر گرزېدل مطلقاً دى او كه بناء بر تأويل دى؟

جواب: نه، دلته په خبر كي تأويل تر سره سوى دى " مقول في حقه نعم الوكيل".

سوال: پر دې تأويل باندى څه دليل وجود لرئ؟

جواب: دليل دادی: هغه جمله اسميه چي خبر يې انشاء وی هغه جمله انشائيه وی نه خبريه، نو دلته څرنګه معطوف عليه جمله خبريه ده داډول معطوف به هم خبريه وی نه انشائيه.او معطوف خبريه ګرزول په هغه صورت كي تر سره كيږی چي مبتدأ مقدره او په خبر كي تأويل تر سره سي.

سوال: پر سيد سند رحمه الله باندی رد په څه طريقه تر سره سوی دی؟

جواب: دا رد په دوه طريقې تر سره سوی دی.

۱: دلته دوه شيان دي. ۱: "نعم الوكيل". ۲: "هو نعم الوكيل" . شارح رحمه الله د اول د عطف كېدلو رد كړي دي. او علامه سيد سند رحمه الله دوهم ثابت كړي دي نه اول.

۲: افعالي مدحه د مطلقي مدحي لپاره وضعه سوی دي. او دا عامه مدحه په تأويل سره د مينځه ځي. ځكه په دې صورت كي به بيا خبر وركول په هغه شي سره سي چي د هغه په هكله "نعم الوكيل" ويل سوی دی. او س دلته انشاء د مدحي په "نعم الوكيل" سره نه راغلل، بلكه خبر دد ې خبری سره وركول سوی دي چي د الله جل جلاله په شان كي دا مخصوص الفاظ "نعم الوكيل" ويل كيږی. او حال دا چي خبر وركول دلته مقصود نه بلكه انشاء د مدحي مقصود دی.

حاشيه نمبر ۴ :

سوال: مرجع د ضمير مجرور په "عليه" كي څوک دي؟

جواب: مرجع يې دا قول دی" عطف الانشاء علي الاخبار" يعني دلالت په جواز د عطف د انشاء پر هغه اخبار باندی كوم چي محل د اعراب لری پر دې جواز باندی دا الهي قول "قالوا حسبنا الله و نعم الوكيل" دلالت كوي.

محل د استشهاد: دلته په دې آيت مباركه كي " نعم الوكيل" پر "حسبنا الله " باندی عطف دی. او "حسبنا الله" جمله خبريه ده، او دا محل د اعراب لری، ځكه دا مقوله او مفعول لپاره د "قالوا" ده.

حاشيه نمبر ۵ :

سوال: دلته دوه شيان دي.

۱: **محكي عنه:** هغه شي چي د هغه څخه حكايت تر سره كيږی. لهذا محكي عنه ددې الهي قول "قالوا حسبنا الله الخ" د ويونكو دا الفاظ "حسبنا الله و نعم الوكيل" دي،لهذا محكي عنه مجموعه

ددې دواړو قولونو سره د واو ده. نو واو د محكي عنه څخه ګرزول سوی دي. د مثال په توګه زيد يوه خبره وکړه، د هغې خبرې نقل ته کول غواړې نو ته به وايې "قال زيد هكذا". اوس دلته په حکايت کي قول راغلي او دا قول په محكي عنه کي نه وی.

۲: **حکايت**: نقل کونه. ددې قول څخه "حسبنا الله و نعم الوكيل" څخه الله جل جلاله په دې الفاظو سره " قالوا حسبنا الله و نعم الوكيل" حکايت تر سره کړي دي. اوس خلاصه د اعتراض داده چي "قالوا" په حکايت کي وجود لري نه په محكي عنه کي. او واو په حکايت او محكي عنه په دواړو کي وجود لري. په محكي عنه کي "حسبنا الله" محل د اعراب نه لري، ځکه دا معمول د کوم عامل لپاره نه دی. لهذا دا يو داسي اخبار وو کوم چي محل د اعراب نه لري، اوس د دغه الهي قول پر دې خبرې " عطف الانشاء علي الاخبار الذی له محل الاعراب" باندی دليل ګرزول صحت نه لري؟

جواب: موږ دا خبره نه منو چي "واو" په محكي عنه کي هم وجود لري، بلکه محض په حکايت کي وجود لري نه په محكي عنه کي.

سوال: پر دې خبرې کوم دليل وجود لری چي واو محض په حکايت کي وجود لری نه په محكئ عنه کي ؟

جواب: دليل دادی: که چيری واو په محكي عنه کي وجود و لري نو بيا به دا قول "حسبنا الله الخ" صحت پيدا نه کړي. ځکه عطف د انشاء پر هغه اخبار راځي کوم چي محل د اعراب نه لری، او دا عطف صحت نه لری.

سوال: که چيری واو د محكي عنه څخه و نه ګرزول سي نو بيا هم دا عطف صحت لری، ځکه دلته داډول تأويل کول امکان لری، هغه تأويل دادی: ډوی ووېل "حسبنا الله" او موږ په جواب کي ورته و فرمايل "نعم الوكيل"، تقدير د عبارت دا ډول دی" قالوا حسبنا الله و قلنا نعم الوكيل". لهذا عطف د اخبار پر اخبار راغلي. محض د معطوف او معطوف عليه تر مينځ فرق دادی چي معطوف عليه محض جمله خبريه ده او معطوف بيايو داسي جمله خبريه ده د کوم متعلق جمله انشائيه ده. لهذا ددې تأويل په تر سره کولو کي کومه خرابي نه وړاندی کيږی؟

جواب: دا تأويل په حيث د لفظ او نه په حيث د معني د اعتبار وړ دي.

سوال: لفظاً ولي د اعتبار وړ نه دی؟

جواب: ځکه دلته په کلام کي يو داسي قرينه وجود نه لری چي د هغه څخه ذا تأويل معلوم سي، لهذا دا يو داسي تأويل دی و کوم ته چي ذهن نه وړاندي کيږی. او داسي تأويل د اعتبار وړ نه وی.

سوال: په لحاظ د معني بيا ولي د اعتبار وړ نه دی؟

جواب: ځکه عطف چي څه وخت په توسط سره د واو تر سره سوی وی هلته بيا مناسبت د مسند او مسند اليه ددواړو په اعتبار سره معتبر وی، او دلته دا ډول نه ده، ځکه په معطوف عليه کي مقوله جمله اسميه او په معطوف کي مقوله جمله فعليه ده. په معطوف عليه کي فاعل د قول صحابه د رسول الله ﷺ دي او په معطوف کي فاعل الله جل جلاله دي.

حاشيه نمبر ۶ :

سوال: عطف د انشاء پر اخبار باندی څه وخت روا دی، هغه وخت روا دی چي دغه اخبار مقوله د قول واقع سوې وي، لکه په پاسني قول کي د الله جل جلاله. او که هلته روا دی چي دغه اخبار محل د اعراب لری، بيا عام تر دې عامل چي څوک هم وی؟

جواب: عطف د انشاء پر اخبار باندی په هغه صورت کي روا دی چي دغه اخبار محل د اعراب لری، بيا عام تر دې دا اخبار ورسته تر قول وی او که ورسته تر بل چا وی. تر قول ورسته راغلي وی لکه د الله جل جلاله په پاسني قول کي، او که ورسته تر بل چا راغلي وی لکه په دې قول کي " زيد ابوه عالم و ما اجهله"(د زيد پلار عالم دی، او تعجب دده پر ناپوهي دی)، اوس په دې مثال کي "زيد ابوه عالم " زيد مبتدأ ده، او "اب" مضاف، او "ه" ضمير مضاف اليه دی، مضاف سره د مضا ف اليه مبتدأ او "عالم" يې خبر دی. مبتدأ سره د خبره جمله اسميه خبريه معطوف عليه او "ما اجهله" پر عطف دی، او "ما اجهله" جمله انشائيه ده، ځکه "ما اجهل" فعل تعجب دی کوم چي د تعجب د انشاء لپاره وضعه سوی دی.

سوال: عطف د انشاء پر هغه اخبار باندی کوم چي محل د اعراب لری ولي روا دی؟

جواب: جمله په حيث د جمله اعراب نه لری، بلکه اعراب مفرد لره وی، (ځکه اعراب د عامل په اعتبار سره وی، او مفرد و عامل ته ضرورت لری نه جمله). چيری چي جمله د اعراب د محل خاونده سي

نو په اصل کي دا اعراب ددې نه دی بلکه د هغه مفرد دی د کوم پر ځای چي دغه جمله واقع سوېده. لهذا دغه جمله د مفرد په حکم کي ده، نو دا مفرد حکمي بلل کیږی او پر مفرد باندی عام تر دې حقیقي او که حکمي وی عطف د انشاء روا دی.

حاشیه نمبر ۷:

سوال: مورد دا خبره نه منو چي د الله جل جلاله دا قول "حسبنا الله و نعم الوکیل" پر دې خبره "عطف د انشاء پر هغه اخبار باندی چي هغه محل د اعراب لری" باندی دلیل دی، ځکه "واو" څرنګه په حکایت کي وجود لری دا ډول په محکي عنه کي هم وجود لری، او د محکي عنه په صورت کي "حسبنا الله" د چا لپاره معمول نه وو چي بیا عطف پر هغه اخبار راسي کوم چي محل د اعراب لری، بلکه یوه مستقله جمله وه، او پر دې باندی عطف د "نعم الوکیل" ترسره سوی دی. پاته دا خبره چي عطف د انشاء پر اخبار باندی صحت نه لری نو ددې جواب دادی چي "نعم الوکیل" خبر لپاره د حذف سوی مبتدأ دی. اصل عبارت داډول دی "نعم الوکیل هو". نو دا جمله خبریه پر خبر یه باندی عطف سوېده. نو اوس عطف د انشاء پر اخبار باندی نه راغلي، بلکه عطف د اخبار پر اخبار باندی راغلي، او عطف د اخبار پر اخبار باندی صحت لری؟

سوال: په دې عبارت کي "نعم الوکیل" مبتدأ مقدم او که مؤخر حذف ګرزول سوې ده؟

جواب: په دې کي دواړه احتماله وجود لری.

اول: مبتدأ مؤخره حذف ګرزول. دا صورت غوره دی، ځکه په معطوف علیه (حسبنا الله) کي خبر مقدم او مبتدأ مؤخره او ورستني ده. نو په معطوف کي هم مبتدأ ورستني و ګرزول سوه، لهذا مبتدأ ورستني ګرزولو په صورت کي د معطوف او معطوف علیه تر مینځ موافقت تر لاسه کیږی، او دا یو مستحسن کار دی.

سوال: مورد دا خبره نه منو چي په "حسبنا الله" کي "حسبنا" خبر مقدم دی، ځکه "حسب" مضاف په اضافت معنوی سره دی، ځکه "حسب" په معني سره د استمرار دی نه په معني سره د حال او استقبال (د وصف د صیغه په صورت کي اضافت هلته لفظي ګرزی چي په معني سره د حال او یا استقبال وی. او دلته داډول نه دی بلکه په معني سره د استمرار دی)؟

جواب: دلته "حسب" په معني سره د اسم فاعل "محسِب" دی، مضاف و خپل معمول ته دی. او په معني سره د حال او استقبال دی نه د استمرار. تقدير د عبارت دا ډول ګرزي "الله محسبنا". او معني يې داده "الله يكفينا" يعني الله جل جلاله زموږ لپاره كافي دي. لهذا دا اضافت لفظي دی.

سوال: "حسبنا" مضاف په اضافت لفظي سره د ګرزولو په صورت كي آيا دا "حسبنا" مبتدأ ګرزېدلای سي؟

جواب: نه، ګرزېدلای نسي، ځكه مبتدأ معرفه او يا نكره مخصصه وی، او مضاف په اضافت لفظي سره معرفه او نه نكره مخصصه وی، ځكه اضافت لفظي تخفيف فائده كوی، تعريف او تخصيص نه فائده كوی، لهذا "حسبنا" مبتدأ ګرزېدلای نسي.

و الا فالمبتدأ و الخبر اذا كانا معرفتين: ﴿**فائده**﴾: كه چيری اضافت د "حسب" و ضمير ته د متكلم مع الغير "نا" لفظي نسي، بلكه معنوی و ګرزی نو په دې صورت كي بيا "حسبنا" مبتدأ ده، ځكه دا د نحوی يوه قاعده ده چي د مبتدأ او خبر د دواړو د معرفه كېدو په صورت كي تقديم د مبتدأ واجب وی (او دلته "حسبنا" معرفه په اضافت سره و ضمير ته ده). نو دلته هم تقديم د مبتدأ واجب دی.

بقرينة ذكره في المعطوف عليه: **سوال:** باء په "بقرينة" كي جاره ده، او هر جار لره متعلق او عامل وی، نو باء په دې عبارت "بقرينة ذكره في المعطوف عليه الخ" كي د چا سره تعلق لری؟

جواب: دا تعلق د " بتقدير" سره (په دې عبارت " بتقدير المبتدأ اما مؤخراً" كي) لری، تقدير د عبارت دا ګرزی" بتقدير المبتدأ بقرينة ذكره في المعطوف عليه الخ" يعني مبتدأ مقدره په دې قرينه سره سوې ده چي دا په معطوف عليه كي ذكر سوې ده، او حذف د مبتدأ استعمالاً راځي، او ذهن هم و حذف ته مبتدأ منتقليږی.

سوال: په دې صورت كي دا عبارت دليل د كومي خبری دی؟

جواب: دا دليل ددې خبری دی چي مبتدأ مقدرول روا او صحی ده، بيا عام تر دې دا مبتدأ مخكي او كه ورسته وی. نو پر تقدير د مبتدأ درې دليله وړاندی سوه.

١: په معطوف عليه كي مبتدأ ذكر ده، نو په معطوف كي به هم ذكر وی (ځكه د معطوف او معطوف عليه موافقت په اسميت او فعليت كي افضله او غوره دی). او حال دا چي دلته په معطوف كي ذكر سوی نه دی نو ددې څخه دا معلومه سوه چي دا حذف ګرزېدلېده.

۲: حذف د مبتدأ په عربي كلام كي ډېر ترسره كيږي، لهذا د استعمال په اعتبار سره هم حذف د مبتدأ كوم ناشوني شي نه دی.

۳: ذهن و حذف ته مبتدأ وړاندی كيږي. لهذا ذهناً هم حذف د مبتدأ كوم ناشوني شي نه دی.

نو په "نعم الوكيل" كي مبتدأ حذف سوېده.

دوم: مبتدأ مخكي حذف و ګرزول سي.

سوال: مبتدأ ولي مخكي ګرزول كيږی؟

جواب: ځكه مبتدأ ضمير د "هو" دی، او دا ضمير و الله جل جلاله ته راجع دی، نو څه وخت چي مبتدأ مخكي و ګرزول سي نو تقدير د عبارت به داډول و ګرزی " حسبنا الله و هو نعم الوكيل". نو په دې صورت كي ضمير او مرجع سره ژندې تر دې صورت سوه چي "هو" ورسته تر "نعم الوكيل" و ګرزول سي. او داډول په معطوف عليه كي " حسبنا الله" كي مبتدأ مخكي ده (ځكه "حسبنا" مضاف په اضافت معنوی سره مبتدأ ده) نو د موافقت و لاس ته د راوړلو په خاطر په معطوف كي هم مبتدأ مخكي و ګرزول سوه.

و بما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل الخ" **سوال:** موږ دا خبره نه منو چي "واو" لكه څرنګه په حكايت كي وجود لری داډول په محكي عنه كي هم وجود لری، ځكه كه چيری د محكي عنه څخه و ګرزول سي نو عطف د انشاء به پر اخبار راسي او دا صحت نه لری، پاته دا خبره چي تا وويل: په معطوف "نعم الوكيل" كي مبتدأ حذف سوېده، ددې جواب دادی چي "هو" به د دوو حالو څخه خالي نه وی، يا به ورسته و ګرزول سي نو په دې صورت كي "هو" بدل د مخصوص بالمدح څخه دی، نو دلته عطف د انشاء "نعم الوكيل" پر خبريه " حسبنا الله" باندی راغلي، او حال دا چي دا جمله خبريه محل د اعراب نه لری نو عطف د انشاء پر هغه خبريه راغلي كوم چي اعراب نه لری. او كه چيری مخكي مقدر و ګرزول سي نو په دې صورت كي به "هو" مبتدأ او "نعم الوكيل" خبر دی، نو دا جمله خبريه عطف پر خبريه باندی راغلل، په دې صورت كي كه څه هم عطف د انشاء پر انشاء نه راځي مګر دلته يو بعيد تأويل راځي، ځكه په مخصوص بالمدح كي شهرت ته رسېدلې خبره داده چي دی ورسته مقدر وی نه مخكي (بلكه جمهورو و دې ته تګ كړی دی چي مخصوص بالمدح ورسته مقدرول واجب دی). لهذا دا يو بعيد تأويل دی او بعيد تأويل په قرآن كي

ترسره کول د اعتبار وړ نه دی. خلاصه دا سوه چي واو په محکي عنه کي معتبر نه دی بلکه محض په حکايت کي معتبر دی؟

جواب: "واو "په محکي عنه کي معتبر دی، اوس ضمير د "هو" مخکي مقدرول هم روا دی، پاته دا خبره چي دا يو بعيد تأويل دی او دې ته تګ نه کيږی، دا په هغه صورت کي که چيری ددې بعيد تأويل ترسره کولو لپاره کوم داعي او سبب وجود نه لری، او حال دا چي دلته ددې تأويل ترسره کولو غوښتونکي سبب وجود لری، او هغه نزدې والي د ضمير و مرجع ته دی.

او ورسته مقدرول يې هم روا دی، مګر په دې صورت کي "هو" مبتدأ ده نه بدل، ځکه په دې مخصوص بالمدح کي يو مذهب دادی چي دا مبتدأ او فعل المدح يې مخکني خبر دی. لهذا ددې قول موافق "هو" مبتدأ ده نه بدل.

﴿**فائده**﴾: و اما تقدير المبتدأ في قوله هو حسبي" **سوال:** موږ دا خبره نه منو چي په "نعم الوکيل" کي "هو" مقدم مقدرول بعيده خبره ده، ځکه په دې مثال کي "هو حسبي و نعم الوکيل" کي "هو" مخکي مقدره دی، او تقدير د عبارت داډول دی" هو حسبي و هو نعم الوکيل". لهذا "هو" مخکي مقدرول بعيده نه بلل په "هو حسبي و نعم الوکيل" کي او بعيده بلل بيا په " حسبنا الله و نعم الوکيل" صحت نه لری؟

جواب: د "هو حسبي الخ" او " حسبنا الله الخ" ترمينځ فرق وجود لری، ځکه د " هو حسبي الخ" په صورت کي د " هو" مخکي مقدرولو لپاره يو غوښتونکي سبب وجود لری او هغه مناسبت دَ معطوف د معطوف عليه سره ترلاسه کول دی، ځکه په معطوف عليه " هو حسبي" کي "هو" مقدم دی نو دا ډول په "نعم الوکيل" کي هم مقدم دی. په خلاف د "حسبنا الله".

صفحه نمبر ۱۱:

عبارت

او عطفه علي الخبر المقدم ثم ان حسن المثال المذکور بدون التقدير مم و بعد .....

ترجمه

او د ذکر سوی مثال ښه والي پر ته د تقدير، د منولو وړ نه دی. او په معطوف کي د مبتدأ د مقدرولو ورسته (هو ما اجهله) د معطوف عليه غوندی اخبار ګرزی. د شارح رحمه الله دا قول ﴿په دې پوه سه چي شرعي احکام

﴿ حکم درې معناګاني لري. ۱: نسبت د یو شي و هغه بل ته عام تر دې ایجابا او که سلباً وی. ۲: د نسبت د وقوع او یا د لا وقوع ادراک کول. ۳: د الله جل جلاله هغه خطاب کوم چي تر مکلفینو د افعالو تعلق لری عام تر دې دغه تعلق يې پر طريقه د اقتضاء او که د تخيير وی. لکه وجوب اباحت او په مثل ددوی.

حل الحواشي

حاشیه نمبر ۱:

او عطفه علي الخبر: **سوال:** د سوال کونکي ددې عبارت څخه مقصد څه دی؟

جواب: مقصد دادی چي واو د حکایت څخه کېدای نسي، بلکه دلته واو د محکي عنه څخه دی، خلاصه ددې داده چي "نعم الوکیل" پر "حسبنا" باندی عطف دی، او "حسبنا" خبر د "الله" څخه دی، لهذا دا عطف د جمله پر هغه مفرد دی کوم چي اعراب لری.

سوال: آیا عطف د جمله پر مفرد باندی روا دی؟

جواب: هو، علامه سید سند رحمه الله فرمایلي دي چي عطف د هغه جمله کوم چي محل د اعراب لری پر مفرد باندی روا دی. او دلته "نعم الوکیل" یو داسي جمله ده چي هغه محل د اعراب لری، ځکه دا عطف پر "حسبنا" ده. او "حسبنا" خبر دی، او پر ده باندی عطف سوی هم محل د اعراب لری، چي هغه محل د خبریت دی. او دا عطف د انشاء پر اخبار باندی نه دی (یعني عطف د جمله انشائیه پر جمله خبریه باندی نه دی) بلکه عطف د انشاء پر مفرد دی.

ثم بعد تسلیم کون الواو من الحکایة: **سوال:** مقصد ددې عبارت څخه څه دی؟

جواب: مقصد دادی چي سائل فرمايي: فرضاً موږ دا خبره و منو چي واو په آیت مبارکه کي د حکایت څخه دی نه د محکي عنه څخه، مګر په دې صورت کي موږ بیا دا خبره "یدل علیه قطعاًقوله تعالي" نه منو چي آیت مبارکه په قطعي توګه پر دې خبره دلالت کوی چي عطف د انشاء پر هغه اخبار روا دی چي هغه محل د اعراب لری. ځکه په آیت مبارکه کي دا احتمال وجود لری چي عطف دي د خبریه پر خبریه سي، داډول چي "قالوا" مخکي تر "نعم الوکیل" مقدر و بلل سي، تقدیر د عبارت داډول دی "قالوا حسبنا الله، و قالوا نعم الوکیل". لهذا "قالوا" فعل سره د فاعله سره د خپله مفعوله "نعم الوکیل" جمله فعلیه خبریه ده. او عطف پر مخکني جمله خبریه دی. نو

اوس دا خبره ثابته سوه چي آيت مباركه قطعاً پر جواز د عطف د انشاء پر هغه اخبار باندی دلالت نه کوی کوم چي محل د اعراب لری.

نقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال: **سوال:** دلته سائل دوې خبری ذکر کړي دي.

۱: په جانب کي د معطوف مبتدأ مقدره و ګرزول سي.

۲: "نعم الوكيل" پر "حسبنا" باندی عطف و ګرزول سي. لهذا ددې دواړو تر مينځ څه فرق وجود لری؟

جواب: د محشي خيالي څخه د فرق په هکله دا خبره رانقل سوېده: دلته (سيد سند رحمه الله پر علامه تفتازاني باندی د رد کولو په صورت کي و فرمايل: "هو حسبي و نعم الوكيل" صحی دی او پر دې باندی آيت مباركه "قالوا حسبنا الله و نعم الوكيل" دلالت کوی. نو دا عطف د انشاء پر هغه اخبار دی کوم چي محل د اعراب لری، او داډول په آيتِ مباركه کي واو د حكايت څخه دی نه د محكي عنه) دوه شيان وجود لری.

۱: **استدلال**، هغه دادی چي عطف د انشاء پر هغه اخبار روا دی کوم چي محل د اعراب لری.

۲: **طريق الإستدلال:** واو د حكايت څخه دی. څه وخت چي واو د حكايت څخه سي نو بيا استدلال په آيت سره کېدای سي، او که چيری د محكي عنه څخه هم سي نو بيا آيت مباركه دليل پر جواز د عطف د انشاء پر اخبار باندی کېدای نسي.

اوس اوله خبره (په طرف کي د معطوف مبتدأ مقدره ګرزول) د استدلال د باطلوالي لپاره ده. خلاصه ددې خبری داده چي آيت مبارک د قبيلې څخه د عطف د انشاء پر اخبار باندی نه دی بلکه د قبيلې څخه د عطف د اخبار پر اخبار دی.

او دوهمه خبره د طريق الاستدلال د باطلوالي لپاره تر سره سوې ده، خلاصه داده چي واو د حكايت څخه په دې وجه ګرزېدی چي په آيتِ مباركه کي تر سره سوی عطف صحت پيدا کړي، (ځکه دا ويل سوی وه چي که چيری واو د محكي عنه څخه سي نو بيا يو بعيده تأويل ته ضرورت پيدا کيږی کوم چي د اعتبار وړ نه دی، لهذا ددې بعيد تأويل څخه د ځان ساتولو په خاطر واو د حكايت څخه و ګرزول سو). اوس که چيری واو د محكي عنه څخه و ګرزول سي نو بيا هم عطف صحت پيدا کوی. لهذا "واو" د محكي عنه څخه دی، محض د حكايت څخه بلل باطله خبره ده.

و اعلم ان ما اورده الخ: **سوال:** د رد کونکي دا خبره "يدل عليه قطعاً قوله تعالي" پر دوو خبرو سره رد سوه. ۱: مبتدأ په طرف کي د معطوف مقدرول. ۲: عطف پر "حسبنا" باندی خېلول.

اوس خلاصه د اعتراض داده چي د رد کونکي په دې خبره "قطعاً" باندی څه وخت اعتراض وارد يږی؟

جواب: دا هغه وخت چي دا قيد " قطعاً" په معني سره د يقين سي، يعني آيت مبارکه يقينا پر دې خبره دلالت کوي چي عطف د انشاء پر هغه اخبار روا دی کوم چي محل د اعراب لری. بيا سوال کونکي پر دې دا اعتراض تر سره کړي چي مورد د آيت دلالت کونه پر طريقه د يقين نه منو ځکه په آيت مبارکه کي دا احتمال وجود لری چي په طرف کي د معطوف دي مبتدأ مقدره و ګرزول سي نو بيا به عطف د خبريه پر خبريه تر سره سي.

أو که چيری د قيد " قطعاً" معني داسي چي د غه آيت پر جواز د عطف د انشاء پر اخبار باندی دا ډول دلالت کوي چي په هغه سره د علامه تفتازاني "چي عطف د نعم الوکيل پر هم حسبي باندی صحی نه دی" اعتراض دفعه کيږی که څه هم د اعتراض د مينځه تلل الزاماً ولي نه وی. نو اوس د سوال کونکي دا خبره " د معطوف په طرف کي مبتدأ مقدره بلل، او عطف پر "حسبنا" باندی تر سره کول " نه وارديږی، ځکه په دې صورت کي بيا هم سوال کونکي (علامه تفتازاني) په دې دوو خبرو سره اعتراض وارد کړی دا ډول چي آيت مبارکه دليل پر جواز د عطف د "نعم الوکيل" پر "هو حسبي" باند ی جوړېدلای نسي، نو بيا سوال کونکي (پر دې خبره چي عطف د "نعم الوکيل" پر "هو حسبي" باندی صحی نه دی) په خپله د خپل سوال رد ول په دې دوو خبرو (په طرف کي د معطوف مبتدأ مقدره بلل، او يا عطف پر "حسبنا" باندی تر سره کوی) سره وکړي، ځکه د سوال څخه دا معلوميږی چي عطف د "نعم الوکيل" پر "هو حسبي" باندی صحی نه دی، او د دې دوو خبرو څخه بيا دا معلوميږی چي دا عطف صحی دی، ځکه په " هو حسبي و نعم الوکيل" کي دا خبره تر سره کېدای سي چي په طرف کي د معطوف " نعم الوکيل" مبتدأ مقدره ده، او تقدير د عبارت دا ډول دی "هو حسبي و هم نعم الوکيل". نو اوس دا عطف د انشاء پر اخبار نه دی، بلکه عطف د اخبار پر اخبار باندی دی. او دا ډول هم کېدای سي چي "نعم الوکيل" پر " حسبي" باندی عطف سي نو دا عطف پر مفرد باندی د هغه انشائيه دی کوم چي محل د اعراب لری.

نو دا خبره معلومه سوه چي "قطعاً" په معني سره د "يقيناً" د اخيستولو په صورت کي اعتراض واردیږی، او که چیری په معني ددې خبری سي چي په ده سره اعتراض د مینځه ځي نو بیا اعتراض نه واردیږی. والله اعلم بالصواب.

حاشیه نمبر ۲ :

سوال: حکم و ځه ته ویل کیږی؟

جواب: دا څو معناګاني لری.

۱ : **عرف عام:** حکم و نسبتِ خبری ته ویل کیږی عام تر دې دا نسبت ایجابي او که سلبي وی.

۲ : **منطقین:** په طریقه د یقین ددې خبری ادراک کول (علم راتلل) چي نسبت خبری واقع په نفس الامر کي دی، او یا نه دی.

۳ : **اصولین:** هر هغه خطاب کوم چي تعلق د مُکلفینو د افعالو سره لری، عام تر دې دغه تعلق لرل په طریقه د اقتضاء او که د تخییر وی، لکه وجوب، ندب، اباحت، تحریم او کراهت.

﴿فائده﴾ : مراد په اقتضاء سره طلب دی، او طلب بیا دوه قسمه لری.

۱ : طلب د فعل: دا بیا عام دی جازم وی لکه ایجاب او که جازم نه وی لکه ندب.

۲ : طلب د ترک، دا بیا عام دی جازم وی لکه نهي او که غیر جازم وی لکه کراهت.

تخییر : مراد د تخییر څخه اباحت دی.

سوال: په جمله کي څو نسبتونه وجود لری؟

جواب: په جمله کي د مثال په توګه "زید قائم" یو نسبت وجود لری او هغه ته وقوع او لا وقوع ویل کیږی. او په جمله کي پرته ددې نسبت بل کوم نسبت وجود نه لری، اوس دا نسبت دوه حیثیته لري.

۱ : په دې حیثیت سره چي دی یو تعلق تر مینځ د طرفینو (مثلاً موضوع او محمول) دی، قطعه نظر ددې څخه چي دی مطابق د نفس الامر سره دی او که نه دی، په دې حیث دغه نسبت ته نسبت حکمي ، موردِ الایحاب و السلب او نسبت ثبوتي ورته ویل کیږی.

سوال: دې نسبت ته ثبوتي ولي ویل کیږی او حال دا چي دا نسبت څرنګه ثبوتي راځي دا رنګه سلبي هم راځي؟

جواب: دې نسبت ته ثبوتي ويل دا نسبت د عام (نسبت) و خاص ته (يو قسم د نسبت کوم چي ثبوتي دی) دی، ددې وجه داده چي اصل په نسبت کي ثبوت دی، او سلب پر ثبوت باندی واقع کيږی. لهذا په سالبه کي سلب د ثبوت تر سره سوی وی. نو ثبوت اول متصور کيږی او سلب ورسته متصور کيږی، په دې وجه و اول ته نسبت په نسبت سره د عام و خاص ته تر سره کيږی نه و دوهم ته.

٢: په دې حيث سره چي دا نسبت واقع په نفس الامر کي دی او که نه دی، اوس دا نسبت په دې حيث سره دوه قسمه لری، که چيری په دې کي (چي واقع په نفس الامر کي دی او که نه دی) تردد وی نو دې ته شک ويل کيږی، او که چيری په دې کي تردد نه وی بلکه يقين ددې خبری وی چي دغه نسبت په نفس الامر کي واقع دی او يا واقع نه دی دې ته تصديق ويل کيږی، او دې ته حکم هم ويل کيږی. او دا حکم په دوهمه معني سره د منطقينو په وړاندی دی.

سوال: نسبت ثبوتي سره څو علوم تعلق لري؟

جواب: ددې نسبت سره درې علوم تعلق لري.

١: د نسبت تصور په اعتبار د ذات (د نسبت) وی قطعه نظر ددې څخه چي دغه نسبت حاصل په نفس الامر کي دی او که نه دی. نسبت په دې اعتبار سره احتمال د نقيض نه لری، ځکه نسبت په اعتبار د ذات نقيض نه لری، بلکه په دې حيث سره يې لری چي دی موصوفه په حصول او لا حصول سره سي. او نسبت په دې مرتبه کي موصوفه په حصول او لا حصول سره نه ګرزی، په دې وجه دی احتمال د نقيض نه لری.

٢: تصور د نسبت په دې حيث سره وی چي دی حاصل او واقع په نفس الامر کي دی او که نه دی. اوس که چيری په دې کي تردد وی نو دې ته شک ويل کيږی. (نسبت په دې حيث سره احتمال د نقيض لری، ځکه تردد په مينځ کي د حصول او لا حصول وی). او که چيری په دې کي تردد نه وی بلکه په طريقه د اذعان وی نو دې ته تصديق ويل کيږی.

سوال: محشي مدقق فرمايلي دي: حکم پنځه معناګاني لری. درې هغه دي چي محشي خيالي رحمه الله بيان کړې، او دوې دادی: ٤: وقوع او لا وقوع. ٥: محکوم به، او دی ورسته ترديد فرمايي: علامه خيالي درې معناګاني بيان کړې او پاته نوری دوې يې په دې وجه بيان نه کړې چي حکم په دې معني سره لږ راځي. نو د قلت په وجه يې ترک کړلې. ددې خبری څخه

دا معلومه سره چي حكم په معني سره د "نسبة امر الي آخر ايجاباً او سلباً" او حكم په معني سره د "وقوع او لاوقوع" سره جلا دي، ځكه د دوی مقابل راوړل دلالت پر تقابل كوي. نو آيا په حقيقت كي د حكم دا دوې معناګاني (نسبة آمر الي آخر. وقوع او لا وقوع) سره جلا جلا دی او كه سره يو دي؟

جواب: دا دوې معناګاني سره يو دي، او ددوی تر مينځ هيڅ فرق وجود نه لري. لكه دا خبره چي مخكي بيان سوه چي په جمله كي يو نسبت وجود لري نه دوه (او ددې دوو كېدلو خبره متأخرينو حضراتو كړېده، مګر حق د متقدمينو مذهب دی كوم چي نسبت په جمله كي يو بولي).

و ان معني قوله نسبة آمر الي الخ: **سوال:** په اولني معني كي د حكم الفاظ د "ايجاباً او سلباً" راغلي دي، نو دوی په كومه معني سره دي؟

جواب: په دې كي دوه احتماله وجود لري.

۱: ايجاب په معني سره د وقوع او سلب په معني سره د لا وقوع دی. نو تقدير د عبارت دا ګرزی "نسبة آمر الي آخر وقوعاً كان او لا" يعني د يوه تعلق د هغه بل سره عام ترديږ دا تعلق په طريقه د وقوع او كه په طريقه د لا وقوع وی.

۲: ايجاب په معني سره د "ادراك ان النسبة واقعة" دی. او سلب په معني سره د "ادراك ان النسبة ليست بواقعة" دی يعني ادراك ددې خبری كول چي نسبت واقع دی او يا نسبت واقع نه دی، په دې صورت كي په عبارت كي مضاف محذوف دی ، اصل عبارت داډول دی" مورد الايجاب و مورد السلب" نو تقدير د عبارت دا ګرزی" تعلق امر باخر سواء كان مورد الايجاب او السلب" يعني د يوه تعلق د هغه بل سره وی عام ترديږ دا تعلق مورد د ايجاب او كه د سلب وی. يعني پر دې تعلق حكم (په دوهمه معني سره) ايجابي او كه سلبي واقع سوی وی.

سوال: مضاف (مورد) ولي مقدر و بلل سو؟

جواب: ځكه نسبت په دې معني سره (نسبة امر الي آخر ايجابا او سلباً) معلوم دی، او جزء د قضيه ځخه دی. نو معلوم علم (ادراك ان النسبة الخ) كېدای نسي، البته ځای د ورود د علم كېدای سي.

و ان معني قوله ادراك وقوع النسبة اولا وقوعها: **سوال:** د محشي سيالكوټي دا قول د چا سره تعلق لري؟

جواب: ددې قول سره " فقد ظهر الخ" سره تعلق لری.

سوال: مقصد د سيالکوټي رحمه الله په دې عبارت سره څه دی؟

جواب: د محشي خيالي رحمه الله په عبارت کې د حکم دوهمه معني داسې بيان سوېده "ادراک وقوع النسبة او لا وقوعها". لهذا دغه مرکب اضافي په معني اضافي سره مراد دی او که په کومه بله معني سره، نو علامه سيالکوټي فرمايي چې دغه مرکب اضافي په معني سره مرکب خبری مراد دی يعني "ادراک وقوع النسبة" په معني سره د " ادراک ان النسبة واقعة" دی.

سوال: د حکم په تعريف "ادراک وقوع النسبة" کې چې کوم نسبت راغلي دی د هغه څخه څه مراد دی، آيا نسبت خبری مراد دی او که نسبت تقيدی؟

جواب: په دې کې اختلاف دی.

۱ : **محشي سيالکوټي رحمه الله**: نسبت خبری مراد دی نه تقيدی.

ثم انه ذكر السيد الشريف انه يجوز ان يفسر الخ **سوال:** د نسبت څخه نسبت خبری مراد دی نه تقيدی پر دې څه دليل وجود لری؟

جواب: د سيد سند رحمه الله دا قول دليل دی، ده رحمه الله فرمايلي دي چې د حکم تفسير په تصديق کول کېدای سي، او دادول په تصديق او تکذيب سره هم کېدای سي، لهذا د دوهم تفسير مطابق د حکم يوه حصه تصديق او بل تکذيب دی، (تصديق په معني سره د صادق او رښتياوالي دی، او تکذيب په معني سره د دروغجن والي دي. د تصديق ددې قول موافق معني داده "ادراک ان النسبة صادقة يعني متحققة في نفس الامر" يعني ددې خبری ادراک کول چې اتحاد د محمول د موضوع سره په نفس الامر کې متحقق او ثابت دی". او د تکذيب معني داده "ادراک ان النسبة كاذبة يعني غير متحققة في نفس الامر" يعني ددې خبری ادراک کول چې اتحاد د محمول د موضوع سره په نفس الامر کې متحقق نه دی"). **څرنگه نسبت خبری په تصديق او تکذيب سره موصوفه کرزی** (خکه په دوی دواړو کې د نفس الامر اعتبار وی، او د نفس الامر اعتبار په نسبت خبری کې وی نه په نسبت تقيدی کې، خکه په تقيدی کې اعتبار د طرفينو وی دادول چې دی په دې حيث سره معتبر وی چې دی يو ربط په مينځ کې د موضوع او محمول وی، قطعه نظر د نفس الامر څخه) **په دې وجه په حکم کې د معتبر نسبت څخه مراد نسبت خبری دی نه تقيدی، او دادول ښکاره او متبادره** "په حکم کې د معتبر نسبت څخه مراد نسبت خبری دی" **چېری چې د حکم تفسير په تصديق سره سوی دی** (لکه سيد سند رحمه الله چې ويلي دي)

يعني "ادراک تحقق النسبة في نفس الامر". او دده څخه مراد دا معني نه ده "ادراک تحقق الارتباط بين المحمول و الموضوع" (دا هغه وخت چي په تصديق کي د معتبر نسبت څخه مراد نسبت تقيدی سي، او د نسبت تقيدی معني داده "ارتباط بين الموضوع و المحمول").

سوال: اخيستل د نسبت تقيدی ولي ښکاره نه ده؟

جواب: ځکه نسبت تقيدی د اخيستولو په صورت کي تفسير د حکم و دواړو حصو ته (ايجاب او سلب) شامله نه ګرزی، بلکه محض و ايجاب ته شامله ګرزی نه و سلب ته، ځکه دد نسبت تقيدی د اخيستولو په صورت کي به د تصديق تفسير داډول و سي "ادراک تحقق الارتباط بين المحمول و الموضوع". او دا و ايجاب ته شامله دی نه سلب ته، ځکه د سلب تفسير دا سوی دی "ادراک عدم تحقق الارتباط بين المحمول و الموضوع". لهذا دا تفسير ناقصه دی، او که چيری نبست خبری و اخسيتل سي، نو تعريف به داډول وسي "ادراک وقوع النسبة في نفس الامر". او نسبت عام ايجاب او سلب دواړو ته شامله دی، نو تقدير د عبارت دا ګرزی "ادراک وقوع النسبة الايجابية او السلبية في نفس الامر". او ددې قول موافق محض په تفسير کي د حکم دا ډول وينا کفايت کوی" ادراک وقوع النسبة". او د "لا وقوع النسبة" دوينا ضرورت نسته. (ځکه دا تعريف و لا وقوع ته هم شامله دی نو بيا لاوقوع و وينا ته ضرورت پاته نسو).

فعلي هذا يجوز ان يعرف الحکم بادراک الوقوع الخ: **سوال:** په تصديق کي د معتبر سوی نسبت څخه نسبت خبری د اخيستولو په صورت کي که څه هم نسبت و ايجابي او سلبي دواړو ته شامله و ګرزېدی، مګر بيا هم دا تعريف ځکه ناقصه دی چي دا و کذب ته شامله نه دی بلکه محض و صدق ته شامله دی؟ او حال دا چي حکم و صدق او کذب دواړو ته شامله دی نو بيا تفسير د حکم محض په تصديق سره کول صحت نه لری؟

جواب: دا تعريف و کذب ته هم شامله په طريقه د لزوم دی، ځکه کذب لازم د نسبت سلبي سره دی، د مثال په توګه ته و وايې" زيد ليس بحجر" يعني زيد ډبره نه ده. او س ددې سره کذب ددې خبری " زيد حجر" (يعني زيد ډبره ده) لازمه دی. لهذا د زيد ډبری والي په نفس الامر کي واقع او ثابته نه دی، او هم دغه معني ددې سره "زيد ډبره نه ده" لازمه ده. څرنګه کاذب والي د يو

قضيه د سلب سره د دغه قضيه لازم وی په دې وجه تفسير د حکم محض په تصديق سره کول صحت لری.

سوال: کاذب والي لازم د سالبه سره دی مگر بعينه سالبه نه ده. او حال دا چې محشي دواړه يو گرزولي دی او داسي يې ويلي دي "و هذا بناء علي ان اذعان ان النسبة ليس بواقعة الخ "؟

جواب: دغه گرزول بناء بر مبالغه ده. او په حقيقت دواړه يو نه دی.

۲ : **محشي مدقق رحمه الله:** دی فرمايي: په حکم کې د معتبر سوی نسبت څخه مراد تقيدی دی نه خبری (نو حکم ادراک په خپله د نسبت دی، او حکم ادراک د وقوع د نسبت نه دی)، ځکه محشي خيالي په حکم کې معتبر سوی نسبت د مرکب تقيدی (مرکب اضافي) په صورت کې راوړی دی او داسي يې فرمايلي دي "ادراک وقوع النسبة". لهذا د مرکب تقيدی په صورت کې دا راوړلو څخه دا معلوميږی چې د نسبت څخه تقيدی مراد دی نه خبری (ځکه د مرکب تقيدی په صورت کې راوړل ښکاره پر تقيد د نسبت دلالت کوی)، که چيری خبری مراد وای نو بيايې باندی د مرکب خبری په صورت کې دغه نسبت وړاندی کړی وای او داسي يې فرمايلي وای " ادراک ان النسبة واقعة الخ". او داړول محشي خيالي "ادراک" لفظ ويلي دي (ادراک وقوع النسبة). او ادراک و اذعان او پرته د اذعان داړول شک ته شامله دی، او حال دا چې حکم مطلق ادراک نه دی بلکه ادراک پر طريقه د اذعان دی، نو که چيری د نسبت څخه خبری مراد وای نو محشي خيالي به بيا داسي ويلي وای " ادراک النسبة علي وجه الاذعان"، مگر ده داسي فرمايلي نه دي نو ددې څخه دا معلومه سوه چې دلته د نسبت څخه تقيدی مراد دی نه خبری.

بيان د رد پر محشي مدقق باندی: حکم ادراک د وقوع د نسبت دی نه ادراک د نفسي نسبت، پاته دا خبره چې نسبت يې د اضافت په صورت کې راوړی دی نو ددې جواب دادی چې نسبت که څه هم د اضافت په صورت کې دی مگر مراد نسبت خبری دی، لکه د علامه سيد سند د خبری څخه معلومه سوه. او داړول دلته ادراک په اعتبار د يو قسم چې اذعان دی مراد دی، يعني ادراک پر طريقه د اذعان. او داړول که چيری د نسبت څخه تقيدی مراد سي نو بيا به د قضيه اجزاء ،څلور به و گرزی.۱: موضوع،۲: محمول .۳: نسبت تقيدی .۴: نسبت خبری. او داړول د تصديق اجزاء به تر دې زيات سي،۱: تصور د موضوع.۲: تصور د

محمول.۳: تصور د نسبت تقيدی.۴: حکم. او حال دا چي د صحی مذهب سوافق اجزاء د قضيه، او اجزاء د تصديق درې دی نه څلور.

﴿فائده﴾: د قضيه اجزاء څو دي، په دې کي اختلاف ترسره سوی دي.

متقدمين: دوی فرمايي چي د قضيه درې اجزاء دي.۱: موضوع.۲: محمول،۳: ثبوت د محمول لپاره د موضوع يعني نسبت تامه خبری.

متأخرين: دوی فرمايي چي د قضيه اجزاء څلور دي.۱: موضوع.۲: محمول.۳: د موضوع او محمول تر مينځ نسبت.۴: وقوع د نسبت او لا وقوع د نسبت.(شروح الشمسية للقطبي ۱۷/ج۲)

په اصل کي دغه اختلاف پر دې بناء دي چي آيا د تصور او تصديق تر مينځ تغاير ذاتي او که اعتباری دی. متقدمين د تصور او تصديق تر مينځ تغاير ذاتي بولي داډول چي تصور ادراک بلا حکم دی، او تصديق ادراک مع الحکم دی. او ذات د هر يوه د هغه بل څخه جلا دی. او د تصور او تصديق تر مينځ اتحاد په اعتبار د متعلق دی. لهذا دوی دواړه تر يوه شي پوری تعلق لري چي هغه نسبت تامه خبری دی. او متأخرين فرمايي چي د تصور او تصديق تر مينځ اتحاد ذاتي او فرق د دوی ترمينځ اعتباری په اعتبار د متعلق دی. د تصور متعلق نسبت تقيديه (او دغه ته نسبت بين بين هم ويل کيږی، ځکه دغه نسبت د وقوع او لا وقوع تر مينځ متردد دی، په وقوع او يا لاوقوع سره حکم تر اوسه ترسره سوی نه وی په دې وجه ده ته بين بين ويل کيږی) او د تصديق متعلق نسبت تامه خبری دی.(مولوی حمد الله شرح سلم العلوم ۱۳/ج۱، ۲)

معتبر قول: د متقدمينو قول معتبر دی، لکه و دې ده ته چي صاحب د سلم العلوم اشاره کړيده. هما نوعان متباينان.

سوال: خطاب په لغت کي و څه ته ويل کيږی؟

جواب: په لغت کي "د غير د يوه کولو لپاره و ده د کلام متوجه کولو ته" خطاب ويل کيږی.

سوال: خطاب و الله جل جلاله ته مضاف ګرزول سوی دی، په دې اضافت کي کومه فائده وجود لري؟

جواب: په دې سره د الله جل جلاله څخه سوا د بل چا خطابونه ووتل.

سوال: دلته خطاب په څه معني سره مراد دی؟

جواب: دلته دی په دوو معناگانو سره مراد بداى سي.

اوله معني: "ما يقع به التخاطب" (يعني هغه كلام چي په هغه سره خطاب تر سره كيږی) مراد دی. لهذا مراد د خطاب څخه كلام دی، او د كلام څخه كلامِ ازلي مراد دی(كوم چي د الله جل جلاله صفت دی)، ځكه قصد د افهام تعلق تر كلامِ نفسي پوری لری، او كلام لفظي د كلام نفسي د ښوولو يو ذريعه او واسطه ده.

سوال: خطاب په معني سره د ما يقع به التخاطب اخيستل" او بيا دا وينا كول چي د كلام څخه كلام نفسي ازلي مراد دی" صحت نه لری، ځكه پر كلامِ نفسي باندی خطاب نه صادقيږی، ځكه په ازل كي هيڅ څوک هم د خطاب لپاره وجود نه لری، او څه وخت چي مخاطب نه وی نو هلته خطاب تر سره كېداى نسي، ځكه د خطاب لپاره مخاطب ضروری وی؟

جواب: دلته "ما يقع به التخاطب" په معني سره د "من شانه ان يقع به التخاطب" دی، يعني د شان څخه دده داوی چي په ده سره خطاب و كړل سي، لهذا پر كلام نفسي باندی دا صادقيږی، ځكه په ازل كي كه څه هم مخاطب نه وو، مگر ددې كلام نفسي د شان څخه داوو چي په دې سره خطاب تر سره كيږی، لهذا كلامِ نفسي كه څه هم په ازل كي مخاطب موجوده نه وو مگر ددې كلام د شان څخه داوو چي په ده سره خطاب تر سره سي.

۲: خطاب هغه كلام دی د كوم څخه مقصود پوهنه د هغه چا وی چي هغه د پوهني لپاره تيار وی (ددې تعريف مطابق خطاب په ازل كي نه وو، بلكه په راتلونكي زمانه كي چي څه وخت مخاطبين پيدا سوه، نو بيا دوی ته خطاب تر سره سو). ددې تعريف مطابق خطاب حادث دی، ځكه دغه تعريف ددې تقاضي كوی چي د خطاب په وخت كي به يو مخاطب وی،(ځكه كه چيری د پوهني لپاره كوم كس نه وی نو بيا په دې كلام سره مقصود پوهنه د هغه چا چي د پوهني لپاره تيار وی نسي كېدای). او حال دا چي په ازل كي هيڅ چا هم وجود نه لری، نو معلومه سوه چي خطاب قديم نه بلكه حادث دی.

دوهمه معني: د خطاب څخه "ما خوطب به" مراد دی يعني هغه شي چي په خطاب سره ثابتيږی، او پر خطاب مرتبيږی، او هغه د وجوب، ندب، اباحت او پرته ددې څخه عبارت دی. په دې صورت كي د حكم څخه مراد محكوم به دی.

سوال: د حکم تعریف جامع نه دی، ځکه د غه کړل سوی تعریف پر یو فرد د افرادو د حکم نه صادقیږی، ځکه افعال په دې عبارت "المتعلق بافعال المکلفین" کي په صیغه سره د جمعي راوړل سوی دی، او مکلفین هم جمع دی، لهذا اضافت د جمعي و جمعي ته سوی دی. نو مقصد ددې عبارت دادی چي حکم و هغه الهي خطاب ته ویل کیږی کوم چي د ټولو مکلفینو د ټولو افعالو سره تعلق لری. او حال دا چي کوم داسي خطاب وجود نه لری کوم چي د ټولو مکلفینو د ټولو افعالو سره تعلق لری؟

جواب: دلته افعال جمع او مضاف و هغه جمعي ته دی کوم معرفه په الف لام سره ده، یعني المکلفین. او دا یوه قاعده ده چي څه وخت جمعَ معرفه په لام سره وی او یا مضاف و هغه اسم ته وی کوم چي معرفه په الف لام سره وی نو په دې سره د جمعِ جمعیت باطل و ګرزی. او دغه جمع په حکم کي د جنس و ګرزی، لهذا دلته افعال جمعه او مراد جنسِ فعل دی، او د المکلفین څخه جنس مکلف مراد دی، نو اوس د "المتعلق بافعال المکلفین" معني دا ګرزی "حکم هغه الهي خطاب دی کوم چي د جنسِ مکلف د یو فعل سره تعلق لری. نو اوس تعریف و خپلو افرادو لره جامع و ګرزېدی.

سوال: خطاب په معني سره د کلام نفسي بلل صحت نه لری، ځکه کلام نفسي یو صفت د الله جل جلاله دی نه متعدد، نو کلام نفسي یو خطاب د ټولو افعالو سره د مکلفینو تعلق لری، او حال دا چي یو خطاب د ټولو افعالو سره تعلق لرلای نسي، ځکه په افعالو کي متضاد افعال هم وجود لری، لکه حلال او حرام؟

جواب: کلامِ نفسي په اعتبار د ذات خِطاب نه دی، بلکه په اعتبار د تعلق خطاب وی، او تعلق د کلام متعدد وی، نو خطاب هم متعدد دی، او متعدد شي د متعدد افعالو سره د مکلفینو تعلق لرلای سي، او په دې کي کوم حرج وجود نه لری.

سوال: د خطاب په تعریف کي دغه قید "المتعلق بافعال المکلفین" اتفاقي او که احترازی دی؟

جواب: دغه قید احترازی دی، په دې سره هغه خطابات ووتل کوم چي تعلق تر ذات پوری د الله جل جلاله لری (لکه لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ (الشورى: 11ء)، او که تر صفاتو پوری تعلق لری (لکه فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مُتَقَلَّبَكُمۡ

وَمَثْوَاكُمْ) [محمد: 19])، او که پاکي پورې د الله جل جلاله تعلق لرې (لکه سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (الاسراء: 1)).

سوال: اقتضاء و څه ته ویل کیږي؟

جواب: طلب ته ویل کیږي. دغه بیا څو قسمونه لري.

۱: طلب د فعل سره دډې چي پرېښول دډې فعل منعه وي لکه ایجاب.

۲: طلب د ترک وي مګر دډې کار کړنه منعه وي لکه تحریم.

۳: طلب د فعل وي مګر پرېښول یې منعه نه وي، لکه ندب.

۴: طلب د ترک وي مګر ددغه کار کونه منعه نه وي لکه کراهت.

سوال: تخییر و څه ته ویل کیږي؟

جواب: نه طلب د فعل وي او نه طلب د ترک وي. لکه اباحت، په اباحت کي نه مطلوب کړنه د فعل ده، او نه ترک د فعل وي.

سوال: "بالاقتضاء و التخییر" کوم قید دی؟

جواب: دغه قیدی احترازی دی، او په دې سره احتراز د هغه خطاباتو څخه راغلي دي کوم چي تعلق تر هغه واقعاتو پورې لري کوم چي بیانونکي د افعالو د مکلفینو وي، او یا تر هغه افعالو پورې تعلق لري کوم چي تعلق تر اعمالو د مکلفینو لري، لکه دا الهي قول "وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ. (صافات/96) " یعني الله جل جلاله ستاسو هم خالق دي، او ستاسو د افعالو هم خالق دي.

سوال: د خطاب څخه کلام ازلي اخیستل صحت نه لري، ځکه کلام ازلي په ازل کي موجود وو، په هغه وخت کي یو د انسانانو څخه هم موجود نه وو، نو په هغه وخت کي و انسان ته خطاب کول دغه خطاب و معدوم ته وو، او خطاب و معدوم ته صحت نه لري؟

جواب: معدوم دوه حیثیته لري. ۱: معدوم په حیث د معدوم. ۲: معدوم په حیث د وجود (یعني چي څه وخت دی موجوده و ګرزی)، لهذا خطاب په اول اعتبار سره نه دی، بلکه په دوهم

اعتبار سره دی. او په دوهم اعتبار کي کوم حرج نسته. لهذا طلب د فعل يا د ترک د انسان څخه په حيث د ده د موجود والي دي (يعني چي دی څه وخت موجود سي).

حاشيه نمبر ۳:

سوال: " كالوجوب و الاباحة" مثال لپاره د چا دی؟

جواب: دغه مثال لپاره د خطاب دی.

سوال: مثال لپاره د خطاب جوړېدلای نسي، ځکه خطاب په معني سره د "ما يقع به التخاطب" دی، او دغه کلام دی، او وجوب، او ندب او تحريم دغه ډول نور په خپله کلام نه بلکه پر کلام يو اثری مرتب دی، لهذا خطاب ايجاب دی نه وجوب؟

اول جواب: که چيری خطاب په دي معني سره سي کوم چي تا مراد کړی نو په دې صورت کي په عبارت کي مسامحه تر سره سوېده، داډول چي ايجاب ته وجوب ويل سوی دی. ځرنګه وجوب پر ايجاب يو اثر مرتب وی په دې وجه دده څخه تعبير په وجوب سره کړل کېدل صحت لری.

دوهم جواب: ايجاب او وجوب په اعتبار د ذات يو شي دی، ددوی تر مينځ اعتباری فرق وجود لری داډول چي د خطاب نسبت و حاکم ته وسي نو دې ته ايجاب ويل کيږی او چي نسبت يې و هغه فعل ته وسي چي د هغه په هکله حکم راغلي دی نو دغه ته بيا وجوب وېل کيږی. ځرنګه دوی دواړه په اعتبار د ذات يو شي دی نو په دې وجه د ايجاب څخه تعبير په وجوب سره وسو.

دريېم جواب: دلته خطاب په معني سره د "ما حخوطب به" دی يعني هغه اثر چي پر خطاب مرتبيږ ی. او وجوب هم يو اثر دی کوم چي پر کلام مرتبيږی. نو اوس مثال او ممثل سره موافق دی نه مخالف چي بيا اعتراض وارد سي.

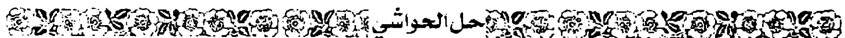
صفحه نمبر ۱۲

عبارت

و هذا الاخير غير مراد ههنا، لانه و ان عم الفعل الاعتقاد و لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم.

ترجمه

او دغه اخيرني معني د حكم دلته مراد نه ده. ځكه كه څه هم فعل شامله و اعتقاد ته سي، مگر حصر كېدل د مسائلو د علم الكلام په علم كي په وجوب او دده په مثل كي لازمېږی. او داړول د "الشرعية" قيد مستدرک گرزی. نسته ددې څخه جواب مگر دا چي په اول كي عبارت پر تجريد حمل كړل سي. او په دوهم كي پر تأكيد. او يا د حكم شرعي لپاره تعريف و گرزول سي. نو مراد يا اوله معني ده او ددې وجه ښکاره ده. او يا دوهمه معني ، په دې صورت كي دواړه علوم عبارت د مسائلو او يا د ملكه څخه گرزول كيږی. او پر دواړو تقاديرو د " الشرعية" معني داده "د شريعت څخه اخيستل سوی" او په معني سره د "موقوف پر شرعه باندی" نه دی. ځكه د الله جل جلاله وجود او دده وحدت دمثال په توگه پر شريعت موقوفه نه دی. مگر اعتقادی احكام هلته د اعتبار وړ دی څه وخت چي دوی د شريعت څخه اخيستل سوی وی. د مصنف رحمه الله دا قول ﴿بعض د احكامو څخه هغه دي كوم چي تر كيفيته پوری د عمل تعلق لری﴾ كه چيری د تعلق څخه مراد مطلق تعلق وی.



حاشيه نمبر ۱ :

يعني ليس المراد بقوله الاحكام: **سوال:** آيا په "الاحكام الشرعية" كي د حكم څخه دريمه معني "خطاب الله تعالي المتعلق الخ" مراد ېدای سي او كه نه؟

جواب: نه، مراد ېدای نسي.

سوال: پر نه مراد ېدلو باندی كوم دليل وجود لری؟

جواب: **اول دليل:** ځكه كه چيری مراد سي نو بيا به علم الكلام علم د احكامو شرعيو نسي،(ځكه په دريمه معني كي د حكم لفظ د افعال "خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين" راغلي دي، او ښكاره د فعل څخه فعل او كار د اندامونو "كوم چي مقابل د اعتقاد دی" وی.نو معني داگرزی: هغه خطاب كوم چي تعلق تر كارونو د اندامونو لری. او علم الكلام علم د افعالو نه بلكه علم د اعتقاداتو دی)."نو بيا احكام و عمليه او اعتقاديه ته وېشل صحت نه لری" او حال دا چي علم الكلام علم پر احكامو شرعيو باندی وي، نو دا معلومه سوه چي د حكم څخه حكم اصولي مراد نه دی.

﴿**فائده**﴾ : من حيث يقصد به الاعتقاد: **سوال:** مقصد ددې عبارت څخه څه دی؟

جواب: ندب، كراهت، تحريم، وجوب او اباحت دوه حيثته لری.

۱: په دې حیث چي دوی په قضیه کي محمول لپاره د هغه افعالو واقع کیږی کوم چي تعلق تر افعالو پوری د مکلف لری، نو په دې حیث د غه احکام د علم الفقه ځخه دي.
۲: ددې احکامو عقیده لرل چي هو،دا وجود لری، نو دا بیا د علم الکلام ځخه دی. لهذا دلته مقصود دوهم وو په دې وجه د مقصود د اظهار لپاره "من حیث یقصد به الاعتقاد" وویل سو. انتهی ما فیه الفائدة.

لو تکلفنا و عممنا الفعل" **سوال:** که چیری مراد د فعل ځخه عام او شامله و فعل ته د اعضاؤ" اندا مونو" او و فعل ته د زړه سي. نو په دې صورت کي به معني دا سي "علم الکلام علم د هغه خطاباتو دی کوم چي تعلق تر افعالو پوری د مکلفینو لری، عام تر دې دغه افعال د اعضاؤ او که د زړه وی". نو اوس و اعتقاد ته تعریف شامله سو. ځکه اعتقاد فعل د ذړه وی.لهذا دا معلومه سوه چي د حکم ځخه حکم اصولي مراد بداى سي، او دا خبره کول چي مراد بداى نسي صحت نه لری؟

جواب: د فعل د عامولو په صورت کي بیا هم د حکم ځخه حکمِ اصولي مراد بداى نسي، که چیری سي نو بیا به د علم الکلام مسائلي په وجوب ،ندب، تحریم، اباحت، او کراهت کي حصر سي(ځکه د شارح تفتازاني د عبارت خُلص دا گرزی "العلم المتعلق بالثانية يسمي بعلم التوحيد الخ" یعني علم "د هغه احکامو ته کوم چي تعلق تر اعتقاداتو پوری لری" علم التوحید او کلام ویل کیږی. او د احکامو ځخه خطابات چي تعلق تر مکلف تر افعالو پوری لری مراد دي. نو معني دا سوه علم چي تعلق تر خطاباتو پوری لری الخ هغه ته علم الکلام ویل کیږی. او حکم اصولي پنځه قسمه لري، لکه ددې بیان چي تېر سو. نو د عبارت خلاصه دا سوه علم چي تعلق تر وجوب، ندب، اباحة، تحریم او کراهت پوری لري هغه ته علم الکلام ویل کیږی. لهذا علم الکلام اسم او احکام شرعیه مسمي سوه. هر اسم تر خپل مسمي پوری خاص وی نو علم الکلام تر احکامو پوری خاص سو. او علم الکلام مسائلي لری، څرنګه علم الکلام خاص تر احکامو پوری دی، نو مسائلي بې هم خاص تر احکامو پوری دي، او احکام ځخه اصولي احکام مراد دي، او حکم اصولي عبارت دوجوب، اباحت او دغه ډول د هغه نورو ځخه دي، نو مسائلي د علم الکلام په دوي کي حصر سوې.او حال دا چي د علم الکلام مسائلي په دغه پنځو کي حصر نه دی، ځکه د الله جل جلاله وحدت او دده صفات او داډول نور د علم الکلام مسائلي دي ، مګر وجوب او پر ته ددې نه دي).

سوال: حصریت د مسائلو د علم الکلام د څه ځخه معلو میږی؟

جواب: د لفظ څخه د "یسمي" معلومیږی، شارح داسي ویلي دي "العلم المتعلق بالاولي یسمي علم الشرائع و الاحکام... و بالثانیة علم التوحید و الصفات". لهذا "یسمي" په معني سره د " یختص" دی. نو په تسمیه کي د تخصیص معني وجود لری. لهذا د عبارت معني دا ګرزی "العلم المتعلق بالاولي یختص باسم علم الشرائع... و بالثانیة یختص باسم علم التوحید و الصفات". خلاصه دا سوه چي اسم خاص تر خپل مسمي پوری وی نو علم خاص تر احکامو پوری دی، لکه دا خبره لوړه تېره سوه.

سوال: دلته دا کېدای سي چي احکام دي بعض د معلوماتو څخه د علم الکلام سي نه ټوله معلومات د علم الکلام، او معلومات د علم الکلام دي عام سي، بعض دي یې احکام او بعض دې یې پرته د احکامو سي، نو په دې صورت کي حصر د مسائلو د علم الکلام په وجوب ، تحریم الخ کي نه راغلي. نو بیا د احکامو څخه حکم اصولي مرادول صحت پیدا کړی؟

جواب: داسي کېدای نسي، ځکه دا تعریف د علم التوحید و الکلام په احکام شرعیه سره دی، او هر تعریف و خپولو افرادو ته شامله او جامع وي، او ددې تعریف جامعیت هلته راځي چي احکام تمام معلومات د علم الکلام سي نه بعض.

عنون آخر: منعي جواب: ځکه هغه علم چي تعلق تر هغه احکامو پوری لری کوم چي په اوله جمله کي "منها ما یتعلق بکیفیة العمل" راغلي دي، معني ددې داده چي دغه احکام معلومات لپاره ددغه علم وي(او معني یې دا نه ده چي دغه احکام بعض د معلوماتو څخه ددې علم دی)، ځکه شارح تفتازاني رحمه الله احکام شرعیه په شرعیه سره د مسمي کولو په بیان کي داسي فرمایلي دي " لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع" یعني ځکه دغه احکام د شرعیت څخه مستفاد سوی دی. نو اوس دغه وجه د تسمیه خاص تر احکامو پوری نه ده، بلکه دغه شامله و ټولو معلوماتو ته ددې علم الشرائع ده. او داډول ښکاره و فهم ته هم داده چي احکام د ذکر کولو په صورت کي ذهن و دې ته وړاندی کیږی چي دغه احکام معلومات ددې علم دی نه بعض د معلوماتو څخه. لهذا په اوله جمله کي احکام معلومات لپاره د علم دی نه بعض د معلوماتو څخه ، نو احکام پورا معلومات د علم الشرائع دي، پرته ددوی نور معلومات نه لری، او مسائل ددغه علم پرته ددې احکامو نه دی (دا ډول په دوهمه جمله کي چي احکام تعلق تر اعتقاد پوری لری معلومات د علم التوحید دی نه بعض د معلومات څخه د علم التوحید، نو مسائلي د علم التوحید په دې احکامو کي حصر

دي). نو اوس دا خبره معلومه سوه چي مسائلي د علم الکلام حصر په احکامو کي دي. او حال دا چي مسائلي حصر په احکامو کي نه دي، بلکه پرته د دې علم الکلام نوری مسائلي هم لری، نو دا معلومه سوه چي مراد د حکم څخه حکم اصولي نه دی.

علي ان بیان الوجوب و نحوه في غایة الندرة الخ: **تسلیمي جواب**: که چیری موږ دا خبره و منو چي د حکم څخه حکم اصولي مراد دی، او مسائلي د علم الکلام په دغه پنځه احکامو کي حصر نه ګرزی نو بیا دا وینا "و بالثانية علم التوحید والصفات"(یعني علم د هغه خطاباتو چي تعلق تر مکلف د افعالو پوری لری دغه علم ته علم التوحید ویل کیږی) د کمزورتیا ډکه ده، ځکه علم تعلق تر خپلو هغه مسائلو پوری لری د کوم څخه چي بحث په دغه علم کي زیات تر سره کیږی، او حال دا چي دلته د علم تعلق تر دغه پنځو پوری ورکول سوی دي (ځکه ده وویل "العلم المتعلق بالثانية یسمي بعل التوحید الخ" یعني هغه علم چي تعلق تر احکام شرعیو اعتقادایو پوری لری هغه ته علم التوحید ویل کیږی، او احکام څخه دغه پنځه مراد دی، ځکه ددوی څخه سیوا بل کوم حکم اصولي وجود نه لری). او ددوی څخه په علم الکلام کي بحث ډېر لږ بلکه نادره تر سره کیږی دی (لکه ویل کیږی "النظر في معرفة الله واجب" یعني د الله په پیژندنه کي نظر او فکر کول واجب دی. " معرفة الله واجبة" د الله پیژندنه واجب ده. او داډول یو څو نوری مسائلي). نو د علم تعلق تر نادره ابحاثو پوری ورکول او تر مشهورو ابحاثو پوری نه ورکول ډېر زیاته کمزورې خبره ده کوم ته چي کتل نه تر سره کیږی. په دې وجه د حکم څخه حکم اصولي مرادول ډېر زیات د کمزورتیا څخه ډکه خبره ده.

حاشیه نمبر ۲:

و استدراک قید الشرعیة: **دوهم دلیل**: که چیری د حکم څخه اصولي حکم مراد سي نو بیا به د "الشرعیة" قید چي په دې عبارت کي " الاحکام الشرعیة"راغلي دی مستدرک او راوړنه به یې د فائدې څخه خالي و ګرزی، ځکه د حکم څخه د " شرعیت" قید معلومیږی هغه داډول چي د حکم اصولي تعریف دا ډول " خطاب الله الخ" سوی دی. اوس په دې تعریف کي د "خطاب" اضافت و "الله" ته سوی دی، او هغه خطاب چي نسبت یې و الله ته سوی وی هغه شرعي وی نه بل څه، نو د اضافت څخه د خطاب و الله جل جلاله ته د دې څخه شرعیت معلوم سو، نو ورسته بیا راوړل مستدرک دی.

اللهم الا ان يتكلف: **سوال:** آيا د دې دليل څخه جواب وېل کېدای سي؟

جواب: هو، داډول چي دلته د حکم اصولي تعريف پر تجريد مشتمله دی، داډول چي د حکم په تعريف کي چي اضافت د "خطاب" و "الله جل جلاله" ته سوی دی، د دغه اضافت څخه د غه تعريف د حکم خالي او مجرد وګرزی، نو د تجريد څخه ورسته په تعريف کي به محض د خطاب لفظ پاته سي، نو په دې صورت کي به د حکم د تعريف خُلص دا وګرزی" الخطابات" (دا خلص د حکم اصولي د تعريف دی)". او عبارت د تفتازاني رحمه الله به دا وګرزی " الخطابات الشرعية ". نو اوس "الشرعية" مستدرک نه سو، بلکه په ده سره غير شرعي خطابات ووتل.

او يقال في الثانية: **دوهم جواب:** "الشرعية" قيد مستدرک نه دی بلکه د غه يوه فائده ورکوی، او هغه تأکيد فائده کول دی. لهذا "الشرعية" قيد لپاره د تأکيد د هغه "الشرعية" دی کوم چي د حکم په تعريف کي د خطاب د اضافت څخه و الله جل جلاله ته فهمېدی. کوم شي چي ضمنا فهمېږی او بيا په هغه سره صراحت وسي نو د غه صريح قيد د هغه ضمني شي د تأکيد لپاره وی.

او يجعل التعريف تعريفاً للحکم الشرعي: **درېيم جواب:** د غه تعريف "خطاب الله تعالي المتعلق بافعال المکلفين بالاقتضاء و التخيير" د مطلقي حکم لپاره نه دی، بلکه د حکم شرعي لپاره دی. د حکم شرعي تعريف دا دی" خطاب الله تعالي المتعلق الخ". لهذا "الشرعية" قيد په معرَف کي داخل دی. نو معرَف حکم شرعي او تعريف " خطاب الله الخ" دی.

حاشيه نمبر ۲:

سوال: څه وخت چي د حکم څخه درېيمه معني "معني اصولي" مرادېدای نسي، نو بيا دلته کومه معني د حکم مراد ده؟

جواب: دلته د اولي او دوهمي د دواړو څخه هره يوه مرادېدای سي.

سوال: اوله څرنګه مرادېدای سي؟

جواب: داډول چي دلته حکم په معني سره د نسبتِ تامه خبری (نسبة امر الي آخر ايجاباً او سلباً) دی.

سوال: د علم څخه په دې قول کي "العلم المتعلق بالاولي "يعني المتعلق بالاحکام العملية" يسمي علم الشرائع ... و بالثانية علم التوحيد الخ" مراد څه دی؟

جواب: علم په درې معناګانو سره راځي.

۱: علم په معني سره د "تصديق بالمسائل" دی. نو معني به داسي " التصديق(العلم) المتعلق بالنسب الخبرية (بالاولي) الخ"، نو دلته علم متعلِق او احکام متعلَق دي. او دا تعلق د علم د معلوم سره دی، او دا خبره ښکاره ده چي هر علم د خپل معلوم سره تعلق لری.

۲: علم په معني سره د مسائلو راځي. نو معني به داسي " المسائل المتعلقة بالنسب الخبرية الخ". اوس دلته علم مسائلي او احکام خبری نسبتونه دي. او تعلق د مسائلو د نسبتونو سره دغه تعلق د کل د جزء سره دي. ځکه مسئله عبارت د قضيه څخه ده. او قضيه اجزاء لری، د هغو څخه يو جزء نسبت خبری دی. نو د مسئلې جزء نسبت خبری دی، لهذا نسبت خبری د مسئلې جزء دی، نو تعلق د علم د احکامو سره تعلق د کل د جزء سره دی.

۳: علم په معني سره د هغه ملکې دی کوم چي په استعمال سره د دغه مسائلو تر لاسه کيږی. نو عبارت دا ګرزی "الملكة المتعلقة بالنسب الخبرية". لهذا ملکه متعلِق او نسبت خبری متعلَق دی. او دلته تعلق د مسبَب د سبب سره دی، ځکه نسبت خبری جزء د مسئلې دی، او د مسائلو په استعمال سره ملکه تر لاسه کيږی . ملکه په سبب د دوی حاصليږی، لهذا ملکه مسبب او دوی سبب دی، نو تعلق د مسبَب د سبب سره دی.

ستطلع عليه" **سوال:** د دې عبارت څخه څه مراد دی؟

جواب: د دې عبارت مطلب دا دی: تاته به دا خبره معلومه سي چي حکم په دو همه معني د مراد ولو په صورت کي تکلفات راځي، او دغه تکلفاتو ته علامه محسی سيالکوټي رحمه الله په څلورمه حاشيه کي په دې عبارت "و انما قلنا لا بد ان يجعل العلمان الخ" سره اشاره کړيده.

نقل عنه: **سوال:** د محشي سيالکوټي رحمه الله د دې عبارت "ستطلع عليه" څخه ورسته دا عبارت "نقل عنه" راغلي دی، آيا دا د حاشيه څخه دی، او که د کاتب د طرف څخه اضافه سوي الفاظ دي؟

جواب: دا الفاظ په اصل حاشيه کي وجود نه لری، هغه نسخه چي په هغه کي دغه الفاظ وجود نه لری هغه "کتابخانه مجلس شورای اسلامي ايران" ده.

المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثالث فانه لا يأتي فيه التوجيهات الثلث بلا تكلف كما ستطلع عليه ...اوالثاني يعني ان المراد الثاني ... ذلك

و يؤيده قوله فيما سيجئ الخ" **سوال**: د دې عبارت څخه مقصد څه دی؟

جواب: په "يؤيده" کي ضمير د "ه" و "ارادة المعني الاول" ته راجع دی. او په "قوله" کي د "ه" ضمير و قول ته د تفتازاني رحمه الله راجع دی. لهذا معني دا کرزی" د حکم اوله معني د مرادولو تائيد د علامه تفتازاني رحمه الله د غه راتلونکي عبارت "سموا ما يفيد معرفة الاحكام" کوی.

سوال: په دې عبارت سره تائيد څرنګه راځي؟

جواب: دلته "معرفة" مضاف و "الاحكام" ته دی، اوس دلته که چيری مراد د حکم څخه تصديق مراد سي، نو معرفة هم علم دی، او تصديق هم علم دی، نو اضافت د شي و خپل ځان ته راځي. نو د دې "معرفة" د اضافت څخه دا معلومه سوه چي د "الاحكام" څخه دلته تصديق نه بلکه نسبت تامه خبری مراد دي. او د دې څخه دا معلوميږی چي مخکي هم د حکم څخه مراد نسبت تامه خبری دی، ځکه بحث په احکام عمليه او اعتقاديه کي دي. نو د دې څخه دا معلوميږی چي څرنګه دلته د احکامو څخه نسبت تامه خبريه مراد دی نو دا ډول په مخکني کي.

حاشيه نمبر ۴ :

سوال: که چيری مراد د حکم څخه دوهمه معني سي" يعني تصديق" نو په دې صورت کي د علم څخه په دې عبارت کي " العلم المتعلق بالاولي، العلم المتعلق بالثانية" مراد څه دی؟

جواب: د علم څخه مراد مسائلي دي (لکه دا خبره مخکي تېره سوه چي علم په معني سره د مسائلو هم راځي)،او د حکم څخه مراد تصديق دی، نو تقدير د عبارت دا کرزی"المسائل المتعلقة بالتصديقات (الادراکات) المتعلقة بکيفية العمل او بالاعتقاد". يعني هغه مسائلي کومي چي تعلق تر هغه تصديقاتو او ادراکاتو پوری لری کوم چي تر کيفيت د اعمالو او يا تر اعتقاد پوری تعلق لری.

سوال: په دې صورت کي تعلق د علم د احکامو سره کوم تعلق دی؟

جواب: تعلق د معلوم د علم سره دي، ځکه علم په معني سره د مسائلو دی، او حکم په معني سره د تصديق دی، مسائلي معلوم او تصديق علم دی.

او يجعل العلمان عبارة عن الملكة" **سوال**: که چيری علم په معني سره د ملکه سي نو په دې صورت کي د علم تعلق د حکم سره کوم يو دی؟

جواب: تعلق د مسبب د سبب سره دی، (تقدير د عبارت دا گرزی" السلكة الحاصلة من الادراكات المتعلقة بكيفية العمل او الاعتقاد" يعني هغه ملكه کومه چي په هغه ادراکاتو سره تر لاسه کیږی کوم چي تعلق تر کیفیت پوری د علم او یا تر اعتقاد لری). ځکه ملکه په دلائلو سره ددې ادراکاتو او تصدیقاتو تر لاسه کیږی.

انما قلنا لا بد ان يجعل العلمان الخ" **سوال:** که چیری علم په معني سره د تصدیق سي نو په دې صورت کي معني صحی گرزی او که نه؟

جواب: صحی گرزی، مگر دا تقدیر د تکلفه ډک دی.

سوال: په دې کي تکلف څرنګه وجود لری؟

جواب: د تکلف دوه صورتونه دي.

اول صورت: دلته د علم څخه په دې عبارت کي "العلم المتعلق بالاولي .. او بالثانية" مراد مجموعه د تصدیقاتو ده. ځکه علم د یوه تصدیق نوم نه دي، بلکه پر ډیرو تصدیقاتو باندی مشتمله وي.

(د مثال په توګه علم النحو عبارت د تصدیقاتو څخه دي نه د یوه تصدیقه څخه که چیری علم په معني د تصدیق سي)

لهذا دلته مجموعه د تصدیقاتو مراد ده، نو تقدیر د عبارت دا گرزی "مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية العملية.... او الاعتقادية " .

سوال: دلته متعلَق او متعلِق یو شي و گرزېدی، ځکه تصدیقات تر تصدیقاتو پوری تعلق لری. او حال دا چي تعلق یو نسبت دی کوم چي مختلف طرفین غواړی؟ .

جواب: دلته متعلَق او متعلِق یو گرزېدلي نه دی. بلکه د متعلِق څخه مراد مجموعه د تصدیقاتو (کل اجماعي) ده، او د متعلَق څخه مراد کل افرادی دی، يعني هر هر فرد د تصدیق.(

لهذا تعلق د "متالَف" هغه شي چي مرکب سوی وی" د "ما يتالف منه" هغه شي چي د هغه څخه مرکبېدل د بل شي راځي" سره دی)

سوال: د متعلِق څخه کل مجموعي او د متعلَق څخه کل افرادی ولي مراد سو؟

جواب: ځکه کل به مجموعي او یا افرادی وي. دلته متعلِق په یو نامه سره مسمي سوی دی چي هغه علم الشرائع او یا علم التوحید دی. او دا ښکاره خبره ده چي یو یو فرد د علم په نامه سره نه مسمي کیږی، بلکه مجموع په یوه نامه سره مسمي کیږی، په دې وجه د متعلِق څخه کل مجموعي مراد سو. پاته متعلَق سو، نو ددې څخه به کل افرادی مراد وی، ځکه که چیری د

هغه څخه هم مجموعي مراد سي نو بیا متعلق او متعلِق یو کرزی، او یو کېدل باطل دی. نو معلومه سوه چي د متعلق څخه کل افرادی مراد دی.

دوهم صورت: دلته د تصدیق (العلم) څخه تصدیق په وړاندی د امام رازی مراد دی، دی تصدیق مرکب د تصوراتو او حکم څخه بولي، په دې صورت کي تعلق د علم د احکام سره تعلق د کل د جزء سره دی. ځکه د علم څخه مراد تصدیق دی، او تصدیق مرکب د تصوراتو او حکم څخه دی. او حکم عبارت د ادراک النسبة څخه دی. لهذا د احکامو څخه ادراکات النسب مراد دی. او حکم جزء د تصدیق دی، په دې وجه د علم تعلق د احکامو سره تعلق د کل د جزء سره دی.

وجه الجعل هو الخ" **سوال:** د دې عبارت څخه څه مقصد دی؟

جواب: د دې څخه مقصد دادی چي علمان په دې عبارت کي "العلم المتعلق بالاولي ... او بالثانية" په معني سره د ملکه او یا د نسبت خبری دی، ځکه په دې کرزولو کي کوم تکلف ته ضرورت نسته، د دې عدمي تکلف په وجه علمان په معني د ملکه او یا د نسبت تامه و کرزول سو. او که چیری په معني د تصدیق او ادراک سي نو بیا په دې کي تکلف وجود لری.

سوال: په دې کي څه تکلف دی؟

جواب: تکلف دادی چي په اول صورت کي کل مجموعي او کل افرادی اخیستل یو لری خبره ده، عقل او ذهن ودغه ته نه وړاندی کیږی. او داډول د تصدیق څخه محض د امام رازی په وړاندی اخیستل لری خبره ده (ځکه یو واری خو د امام رازی مذهب کمزوری دی، او بیا د مطلق تصدیق د راتلو په صورت کي یو خاص فرد اخیستل او هغه هم کمزوری نو دا یو تکلف دی).

حاشیه نمبر ۵ :

أي سواء كان المراد المعني الاول" **سوال:** حکم په معني د نسبت تامه خبری او که د تصدیق و کرزی نو د "الاحکام" ورسته چي کوم د "الشرعية" قید راغلي دی د هغه څخه څه مراد دی؟ آیا مراد دادی چي مأخوذ د شرعي څخه وی او که مراد دادی" موقوف پر شرع وي، او موقوفیت په معني سره د "لولاه لامتنع" وی، یعني که شریعت نه وی نو ددوی ادراک کېدلای نسي. بهر حال دلته څه مراد دی؟

جواب: دلته اوله معني مراد ده، يعني هغه احكام چي مأخوذ د شريعت څخه وي. او مأخوذ د شريعت څخه مطلب دا دی چي دغه احکام به د شريعت د قطعي دلائلو څخه د مستفيد (د احکام مستفاد کونکي کس) او اخيستونکي د فهم مطابق مخالفه نه وی.

سوال: دلته د مستفيد او اخيستونکي فهم معتبر کړل سو نه د بل، د دې څه وجه ده؟

جواب: وجه دا ده: د قطعياتو څخه د مخالفه په نه کېدلو کي درې صورتونه کېدای سي.

١: د اخيستونکي د فهم مطابق مخالفه نه وی. ٢: د يو چا د فهم مطابق د قطعياتو مخالف نه وی. ٣: په نفس الامر کي به د قطعياتو مخالفه نه وی.

بهر حال د نفس الامر په اعتبار اخيستل صحت نه لري، ځکه نفس الامر موږ ته معلوم نه دی، هره ډله دا سوچ او فکر وهي چي زموږ مذهب د نفس الامر سره موافق دی، څرنګه نفس الامر معلوم نه وو په دې وجه دی معتبر نه سو. او دا ډول دوهم هم مراد نه سو، ځکه احکام شرعيه به بيا مصداق پيدا نه کړی، ځکه د احکام شرعيه معني داده چي مأخوذ د شريعت څخه دا ډول چي د شريعت د قطعياتو سره د يو چا په وړاندی مخالفه نه وی، او حال دا چي فرقې ډېری دی، او هره فرقه د خپل ذهن موافق په قطعياتو سره دلائل وړاندی کوی. او دغه دلائل بيا د هغه بلي فرقې د فهم موافق مخالف د شريعت څخه وی. نو دا معلومه سوه چي دلته فهم د مستفيد او اخيستونکي معتبر دی.

سوال: "الشرعية" په معني سره " موقوف پر شريعت باندی" ولي مراد نه دی؟

جواب: که چيری مراد سي نو بيا به ډېری مسائلي کلاميه (لکه الله جل جلاله وجود، توحيد او داړل نور) د احکامو شرعيو څخه ووزی، نو بيا به مقسم چي احکامي شرعيه دي و دې مسائلو ته شامله نسي، او د مقسم نه شاملېدل باطل دی، نو شريعت په معني د موقوف عليه دلته صحت نه لري.

سوال: آيا دغه مسائلي چي پر شريعت موقوفه نه دی مأخوذ د شريعت څخه دی؟

جواب: هو، د شريعت څخه من حيث اعتداد او اعتبار د شريعت څخه مأخوذ دي. که چيری د شريعت څخه مأخوذ نه وی نو دا بيا حکمت الهي د فلاسفو جوړېږی، ځکه ډېر ځلي د عقل مقابله وهم وکړي، او عقل کمزوری کړی او دی په هلاکت کي واچوی. نو د وهم د حمله څخه د

ژغورولو لپاره په عقائدو کي د شريعت څخه اخيستل معتبر سو. ځکه د شريعت څخه د اخيستولو په صورت کي انسان ته يقين د حقيت تر لاسه سي.

حاشيه نمبر ۶:

أی ان اريد به كون الشيء منسوباً" **سوال:** د تعلق څخه په دې عبارت "منها ما يتعلق بكيفية العمل...منها ما يتعلق بالاعتقاد" کي څه مراد دی؟

جواب: په دې کي څو احتماله وجود لري.

اول احتمال: مطلق تعلق مراد ول يعني يو شي د بل شي سره يو ډول د نسبت لرل. او دغه نسبت بيا عام دي چي څرنګه هم وی.

سوال: آيا په دې صورت کي معني د تعلق په دې دواړو عبارتونو کي صحت لري؟

جواب: هو، او دغه صحت ښکاره دی، په دې عبارت کي تعلق "منها ما يتعلق بكيفية العمل" يو ډول او په دې عبارت کي " منها ما يتعلق بالاعتقاد" بيا بل ډول مراد دی.

سوال: په اول عبارت کي دغه تعلق کوم تعلق دی؟

جواب: دغه تعلق "تر مينځ د حکم او د كيفية العمل" د عارض د معروض سره دی، لهذا حکم عارض او كيفية العمل معروض دی، ځکه په مسئله کي " کيفيت د عمل" يو طرف وی. لکه ويل کيږی "الصلوة واجبة"، "المسواک مندوب"، اوس په دې دواړو کي وجوب او داډول ندب کيفيت د عمل دی. او ددغه ذکر سوی قضيه يو طرف دی. اوس که چيری حکم په معني سره د نسبت سي نو نسبت په دې قضيه کي و دواړو طرفينو ته ورعارض سوی وی. څرنګه نسبت د صلوة او مسواک سره تعلق لری داډول ددوی د کيفيت وجوب او ندب سره هم لری. لهذا دغه نسبت عارض او کيفيت د عمل معروض دی. او که چيری د حکم څخه ادراک د نسبت واخيستل سي نو بيا هم تعلق د عارض د معروض سره دی، ځکه ادراک عارض و نسبت ته وی، او نسبت عارض و کيفيت ته دی، نو ادراک په واسطه د نسبت عارض و کيفيت ته دی.

سوال: تعلق د حکم د اعتقاد سره کوم تعلق دی؟

جواب: دغه تعلق د ذو الغاية (هغه شي چي هغه يو مقصد او غايه لري) د غايه سره دی. يعني احکام ذو الغايه دي. او ددوی څخه مقصود اعتقاد تر لاسه کول دي. لهذا د احکامو څخه دغه اعتقاد تر لاسه کيږی نو په دې صورت کي تعلق د ذو الغايه د غايه سره دی.

"و اما قول الفاضل المحشي من انه علي تقدير" **سوال:** حکم په معني سره د ادراک د اخيستولو په صورت کي اعتقاد په دې عبارت کي "منها ما يتعلق بالاعتقاد" په معني سره د اعتقاد اخيستولو صحت نه لری، ځکه تعلق د حکم د اعتقاد سره تعلق د ذو الغايه د غايه سره دی. اعتقاد هم په معني سره د ادراک علي طريق الاذعان دی، نو په دې صورت کي د شي علتيت خپل ځان لره لازميږی، ځکه غايه علت لپاره د ذوالغايه وی. نو غايه هم ادراک او ذو الغايه هم ادراک دی، علتيت د شي خپل ځان لره باطل دی نو اعتقاد په خپله معني پورېښول صحت نه لری، بلکه اعتقاد په معني سره د معتقد دی، او معتقد معلوم دی نو تعلق د علم د معلوم سره راځي. او په دې کي کوم خلل نه راځي؟

جواب: که اعتقاد په خپله معني سره پاته سي، او تعلق د غايه د ذو غايه سره سي، نو بيا هم کوم خلل نه پيښيږی. او دغه خبره سيد په شرح المطالع کي تر سره کړېده.

سوال: خلل ولي نه پيښيږی؟

جواب: داځکه چي سيد رحمه الله فرمايلي دي: که چيری يو شي علت غايي لپاره د خپل ځان و ګرزی، نو په دې کي کوم خلل نه پيښيږی، ځکه علت غائي په اعتبار د ذهن علت او په اعتبار د خارج بيا معلول وی. نو علتيت په يوه اعتبار (وجود ذهني) او معلوليت بيا په بل اعتبار (وجود خارجي) سره دی.

سوال: علم او ادراک وجود خارجي نه لری، بلکه محض وجود ذهني لری، لهذا دی يو اعتبار لری نه دوه نو بيا دده علتيت د خپل ځان لره باطل دی؟

جواب: علم دوه حيثيته لری.

۱: علم په اعتبار د صورت حاصلېدل، دا هغه وخت وی چي زدکړه د علم تر سره سوی نه وی. د مثال په توګه يو عام جاهله او ناپوه کس هم د علم تصور کولای سي. په دې اعتبار سره متصوِر (تصور کونکي کس، مدرِک) په دغه متصوَر سره موصوفه نه ګرزی.

۲: علم په اعتبار د خپل ځان حاصلېدل، دا ورسته د زدکړی تر سره کيږی. په دې اعتبار سره متصوِر په متصَور سره موصوفه کرزی، لهذا په اول اعتبار سره متصوِر ته عالم نه ويل کيږی. مکر په دوهم اعتبار سره بيا عالم ورته ويل کيږی. علم په دوهم اعتبار سره علت لپاره د خپل ځان دی چي دی په اول اعتبار سره معتبر سي.

سوال: دلته اعتقاد په کوم اعتبار سره دی، په اعتبار د تصور او که په اعتبار د نفس دی؟

جواب: حصول د اعتقاد په اعتبار د خپل نفس دی نه په اعتبار د صورت، ځکه دا يوه قاعده ده چي هغه علوم چي په خپله مقصود وی، او آله د بل لپاره نه وی نو غايه دده په اعتبار د ذات حاصلېږی (يعني په خپله حاصلېږی نه په صورت سره). څرنګه دی په خپل اعتبار سره حاصلېږی په دې وجه دی غايه او علت لپاره د احکامو (په معني سره ادراکاتو دي). والله اعلم بحقيقة الحال، هذا لدی. ان کان صحيحاً فخذ و الا فاجتهد حصول الحقيقة.

صفحه نمبر ۱۲:

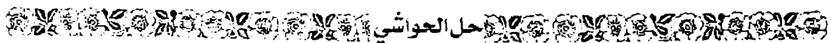
عبارت

و انما لم يعتبر التعلق بنفس العمل في الاولي لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفية و تعلق عامة الاحكام الثانية الخ.

ترجمه

تعلق د نفسي عمل سره په اوله جمله کي معتبر نسو، ځکه احکام تر عمل پوری تعلق په حيث د کيفيت لری. او ددوهمي ډلي د احکامو تعلق داډول نه دی (يعني چي تعلق تر کيفيت پوری د اعتقاد لری). که چيری په تعلق سره تعلق د اسناد د طرفينو ياتعلق د تصديق د قضيه پوری مراد سي نو بيا مراد د اعتقاد څخه معتقدات دي، لکه وجود د واجب او دده وحدت. دغه وخت په دې کي اشاره و دې خبری ته ده چي موضوع د علم الفقه عمل دی. او کوم چي توهم ددې خبری سوی دی چي موضوع د فقه عام تر عمل ده، ځکه زموږ دا قول "وخت سبب لپاره د وجوب د لمانځه دی" د فقه د مسائلو څخه يوه مسئله ده، مکر ددې موضوع عمل نه دی. او ځکه دوی علم الفرائض يو باب د فقه څخه کرزولي دي. او موضوع ددې علم الفرائض ترکه او د ترکه حقداران دي. ددې دواړو جواب دادی چي دغه قول و بيان ته د حال د عمل په دې تأويل سره راجع دی چي وويل سي "لمونځ په سبب سره د وخت واجب دی". لکه ددوی دا وينا ددې قول په هکله "نيت په اوداسه کي مستحب دی". دا قول په قوت کي ددې قول دی "اودس په ده کي نيت مستحب دی". ورسته تر دې مناسبه داده چي موضوع د علم الفرائض و الميراث د ترکه تقسيمونه تر مينځ

د حقدارانو ده. لکه و دې ته قول د هغه چا اشاره کوی کوم چي تعريف د علم الفرائض دا سي تر سره کړی دي " يو داسي علم دی چي په هغه کي د حقدارانو په مينځ کي د ترکه د تقسيموني د کيفيت څخه بحث تر سره کيږی. ترکه او د ترکه حقدارنو څخه په دې کي بحث نه کړل کيږی. دا بنابر هغه قول ده چي هغه تر سره سوی دی". بهر حال د فقه د موضوع په عاموالي سره تر عمل هيڅا قول کړی نه دي. د شارح رحمه الله دا قول ﴿هغه علم چي تعلق تر دوهمه پوری لری هغه په علم التوحيد سره مسمي کيږی﴾ دا د قبيلي څخه د عطف د معمولينو پر معمولينو د عاملينو مختلفينو دی. او مجرور مقدم دیٰ. او په تلويح کي فرمايلي دي: شرعي نظری احکام په اعتقاديه او اصليه سره مسمي کيږی.



حاشيه نمبر ۱:

يعني اذا اريد مطلق التعلق الخ" **سوال:** څه وخت چي د تعلق څخه په دې عبارت کي " منها ما يتعلق بكيفية العمل" مطلقِ تعلق مراد سو نو بيا حکم لکه څرنګه تعلق تر کيفيتَ پوری د عمل لری، او دغه کيفيت معروض ددې احکامو دي داډول د خپله عمل سره هم تعلق لری او دوی يې معروض دي. ځکه دوی هم د قضيه يو طرف دي. د مثال په توګه "الصلوة واجبة". اوس دلته وجوب کيفيت او صلوة په خپله عمل دی، نو ددې قضيه يو طرف کيفيت او بل طرف يې عمل دی. لهذا حکم (په معني سره د نسبت او که د ادراک وی) د هر يوه سره ددوی تعلق لری. نو بيا حکم بالنسبة و عمل ته معتبر نه سو، او داسي و نه ويل سول " منها ما يتعلق بالعمل" ددې څه وجه ده؟

جواب: په دې کي (چي نسبت د حکم و کيفيت ته معتبر سو نه و عمل ته) و دې خبری ته اشاره ده چي دغه احکام مطلقاً ددې اعمالو سره (په فقه کي) تعلق نه لری بلکه دغه تعلق لرل يې په حيث د کيفيت دي. ځکه فقهي حکمونه د مکلف د فعل سره په حيث د وجوب، ندب، اباحت، کراهت او تحريم (کوم چي کيفيتات داعمالو دي) تعلق لری. او که چيری احکام بالنسبت و عمل ته معتبر سوی وای او داسي ويل سوی وای " منها ما يتعلق بالعمل" نو بيا و دې خبری ته اشاره نه راتلل چي تعلق ددې احکامو د اعمالو سره مطلقاً او که په حيث د کيفيت دي. لهذا د کيفيت په قيد کي اشاره و مقصود ته ده: په دې وجه دی معتبر سو.

بخلاف اكثر الاحكام الثانية "**سوال:** په دې عبارت کي " منها ما يتعلق بالاعتقاد" د کيفيت د قيد اضافه و نسوه او داسي يې نه وويل "منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد" ددې څه وجه ده؟

جواب: ددې وجه داده چې اکثرو احکام چې تعلق تر اعتقاد پورې لرې هغه په حیث د کیفیت نه وي بلکه په خپله د اعتقاد سره لرې. لهذا د کیفیت اضافه کول د مقصود خلاف وه په دې وجه دغه قید اضافه نه سو.

انما قال عامة الاحکام" **سوال:** مورږ دا خبره نه منو چې احکام تر خپله اعتقاد پورې تعلق لرې بلکه د کیفیت سره د اعتقاد هم تعلق لرې، لکه ویل کیږی "معرفة الله واجبة" یعني د الله جل جلاله پیژند نه واجب ده. اوس دا یوه عقیده ده. او دلته د حکم تعلق تر کیفیته پورې دی چې وجوب دی. تقدیر د عبارت دا ډول گرزی" الاعتقاد بوجوده واجب". نو دلته د حکم تعلق تر کیفیته پورې د اعتقاد چې وجوب دی لرې، نو بیا دا خبره کول چې دوهم ډله د احکامو تعلق تر کیفیته نه لرې؟

جواب: مورږ خبره د اکثرو احکامو په هکله ده نه د ټولو احکامو د دوهمي ډلې، او اکثره احکام تر اعتقاده پورې تعلق لرې نه تر کیفیته پورې د اعتقاد، لهذا که بعض احکام بیا تر کیفیت پورې تعلق ولرې نو دا زمورږ و خبرې ته کوم تاوان نه رسوي.

و هذا حاصل ما نقل عنه بقوله" **سوال:** ددې عبارت څخه مقصود څه دی؟

جواب: په دې سره هغه خبره بیانیږی کومه چې علامه خیالي په منهیه کې تر سره کړېده، د هغې خبرې خلاصه داده "که چیرې د حکم څخه مطلق تعلق مراد سي نو بیا دا روا دی چې دغه تعلق دی بالنسبت و نفسي عمل ته معتبر سي، او دا هم روا دی چې بالنسبة و کیفیت ته د عمل معتبر سي مگر دوهم تقدیر اولي دی. ځکه په دوهم تقدیر کې اشاره و مقصود ته راځي".

و مما ان ینبغي ان یعلم ان المراد" **سوال:** د محشي خیالي دا عبارت " تعلق عامة الاحکام الثانیة لیس کذالک" صحت نه لرې، ځکه ددې څخه دا خبره معلومیږی چې تعلق د احکامو تر اعتقاده پورې داسې نه دی لکه تعلق د احکامو تر کیفیت پورې د عمل. او حال دا چې د اولي ډلې د احکامو (منها ما یتعلق بکیفیة العمل) د تعلق او د دوهمي ډلې د احکامو (منها ما یتعلق بالاعتقاد) د تعلق تر مینځ هیڅ فرق وجود نه لرې، ځکه اوله ډله د احکامو تعلق تر کیفیت (بکیفیة العمل) پورې لرې. او د کیفیت څخه مراد تصحیح د عمل ده. نو مقصود ددې احکامو څخه تصحیح د عمل ده. (

او د عمل د شريعت په چوكاټ كي تر سره كول دي)، او تصحيح د اعمالو غايه او اونني قسم د احكامو ذو الغاية دي. نو تعلق د دې احكامو د كيفيت سره د عمل تعلق د ذو الغايه د غايه سره دى. او هم دغه تعلق په دوهم قسم كي هم معتبر دي ؟

جواب: د كيفيت څخه دلته مراد عوارضِ ذاتيه د عمل دى نه تصحيح د عمل. كه چيرى تصحيح د عمل مراد واى نو بيا ستا خبره صحت لرى، څرنګه دلته عوارضي ذاتيه د عمل مراد دي. او عوارضِ ذاتيه د اعمالو معروض او احكام ورته عارض دي، نو تعلق د احكامو تر كيفيته پورى تعلق د عارض د معروض سره دى، او د دوهمي ډلې د احكامو تعلق تر اعتقاد پورى تعلق د ذو الغايه د غايه سره دى. څرنګه تعلق د عارض د معروض سره پرته د تعلق د ذو الغايه د غايه سره دى په دې وجه د محشي خيالي و فرمايل " تعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذالک".

و ليس معني قوله تعلقها بالعمل الخ" **سوال:** د محشي خيالي رحمه الله دا عبارت "لان تعلقها بالعمل من حيث الكيفيت" صحت نه لرى، ځكه "من حيث الكيفيت" دا يو قيد دى، او بنكاره د عبارت څخه دا معلوميږى چي دغه قيد لپاره د عمل دي، نو عمل مقيد په حيث د كيفيت سره دى. (لهذا معني دعبارت دا ګرزى "عمل په حيثيت د كيفيت دده سره بعض احكام تعلق لرى")، او عمل موضوع د فقه ده نو "من حيث الكيفيت" قيد لپاره د موضوع دى، لكه ويل كيږى "الانسان موضوع الطب من حيث الصحة و المرض"، او س دلته "من حيث الصحة الخ" قيد لپاره د انسان دى (كوم چي موضوع لپاره د طب ده). او په فن كي د موضوع د عوارضو ذاتيو څخه بحث تر سره كيږى نه د قيودو څخه د موضوع، لهذا ددغه كيفيت څخه په فقه كي بحث كول صحت نه لرى، او حال دا چي په فقه كي د وجوب او ددې څخه سېوا د نورو ډيرو څخه بحثونه تر كيږى؟

جواب: دغه قيد "من حيث الكيفيت" قيد لپاره د موضوع نه بلكه د عوارضو څخه د موضوع دى. نو معني د عبارت دا ګرزى " د عمل سره احكام تعلق نسي په حيث د كيفيت نه د ذات د اعمالو او نه په بل جهت سره. او د عوارضو څخه د موضوع په فن كي بحث كړل كيږى په دې وجه په فقه كي د كيفيت څخه د عمل بحث كړل كيږى.

و الاتيان به علي وجه المشروع " **سوال:** د دې عبارت "لا تصحيحه او الاتيان به الخ" مطلب څه دى؟

جواب: ددې څو صورتونه کېدای سي.

۱ : د **تصحيح څخه مراد** "تصحيح د عمل په حيث د علم" ده، (چي دا خبره پېژندنه چي تصحيح د عمل په کوموشيانو سره راځي). او "الاتيان به الخ" **څخه مقصد** "د شريعت موافق عمل تر سره کونه" ده.

۲ : په دې عبارت کي "او" په معني سره د "واو" دی. نو "الاتيان الخ" عطفِ تفسير لپاره د "تصحيحه" دی، نو ددواړو مطلب يو دی، يعني صحت او تصحيح د عمل داډول چي د شريعت موافق و ګرزی.

۳ : "او" لپاره د تنويع دی، يعني وېنا ددې ډول عبارت " تصحيحه" او هم دا رنګه ددې ډول عبارت " الاتيان الخ" وېنا صحت لری.

حاشيه نمبر ۲ :

دوهم احتمال: تعلق څخه مخصوص تعلق اخيستل: په دې کي بيا دوه صورته وجود لری.

۱ : حکم په معني سره د نسبت ، او تعلق په معني سره د تعلق د اسناد او نسبت د طرفينو سره دی. په دې صورت کي کوم تأويل ته ضرورت وجود نه لری، ځکه عمل د قضيه يو طرف او کيفيت د عمل يې بل طرف دی. اسناد او نسبت د طرفينو تر مينځ وجود لری، لکه "الصلوة واجبة" نو دلته صلوة عمل او يو طرف د قضيه او "واجبة" کيفيت د عمل بل طرف د قضيه دی. او ددوی تر مينځ اسناد قائم او وجود لری. لهذا دغه حکم اسناد تر مينځ د طرفينو د قضيه وجود لری.

۲ : حکم په معني سره د ادراک النسبة وی، نو دی په معني سره د تصديق دی، په دې صورت کي د تعلق معني داده : تعلق د تصديق د قضيه سره.(په دې صورت کي معني ددې قول "منها ما يتعلق بکيفية العمل" داده: حکم ادراک د هغه کيفيت دی کوم چي و عمل ته ثابتيږی). لهذا کيفيت چي و عمل ته ثابتيږی په دې سره قضيه حاصليږی. لکه " الصلوة واجبة" نو کيفيت د وجوب و عمل ته چي لمونځ دی ثابته سوی دی نو دا يوه قضيه ده. او د قضيه سره تصديق تعلق لری.

ففي قوله منها ما يتعلق: **سوال: تعلق په مخصوصه معني** (د کومي چي اوس پاسه بيان تېر سو) د مرادولو په صورت کي دا عبارت "منها ما يتعلق بالاعتقاد" صحت نه لری، ځکه حکم په معني د اسناد او يا د

ادراک دی. په اول صورت کي معني د عبارت دا گرزی "بعض هغه اسنادونه دي کوم چي تعلق تر اعتقاده پوری لری"، او اعتقاد په خپله ادراک او تصدیق دی. نو معني د عبارت دا گرزی" بعض د اسنادونو څخه هغه دي کوم چي تعلق تر ادراک پوری لري". او حال دا چي اسناد او نسبت تعلق تر طرفینو لری نه تر ادراک پوری (بلکه بالعکس ادراک تعلق تر نسبت پوری لری). او داډول که حکم په معني د ادراک سي نو بیا معني دا گرزی" بعض د ادراکاتو څخه هغه دي کوم چي تعلق تر اعتقاد پوری لری"، او اعتقاد په خپله ادراک دی. نو معني دا گرزی " بعض د ادراکاتو څخه هغه دي کوم چي تعلق تر ادراک پوری لري"، او حال دا چي ادراک تر ادراک تعلق نه لری. نو دا معلومه سره چي دا عبارت " منها ما یتعلق بالاعتقاد" صحت نه لری؟

جواب: دلته حکم په معني د نسبت او داډول په معني د ادراک کېدای سي، او اعتقاد په معني د معتقدات دي. (او اعتقاد په معني د ادراک دلته مراد نه دي) او معتقد قضیه وی، نو تعلق د حکم د معتقدات سره تعلق د اسناد د طرفینو د قبیلې څخه او یا تعلق د تصدیق د قضیه د قبیلې څخه دی.

فلا یرد ما ذکره المحشي المدقق الخ" **سوال:** موږ دا خبره نه منو چي اعتقاد په معني د معتقد دی، ځکه معتقد په دوو معناگانو سره کېدای سي.

۱: **په معني سره د نسبت:** په دې صورت کي حکم چي په معني سره د نسبت سي نو بیا معني دا گرزی "بعض د اسنادو او نسبتونو څخه هغه دي کوم چي تعلق تر نسبت پوری لري"، او دا خبره صحت نه لری، ځکه نسبت تر نسبت پوری تعلق نه لری.

۲: په معني سره د مجموعې دي "یعني د طرفینو او دنسبت د دواړو د مجموعې نو معتقد دی". او دا خبره هم صحت نه لری، ځکه د دې مجموعې یو جزء نسبت دی. نو نسبت به تر نسبت پوری تعلق و لری، او حال دا چي نسبت تر نسبت پوری تعلق لرلای نسي، نو نسبت تعلق تر مجموعې پوری هم لرلای نسي؟

جواب: دلته معتقد په معني د هر هغه شي دی تر کوم پوری چي اعتقاد في الجمله تعلق نسي، عام تر دې دغه تعلق بالذات وی لکه تعلق د اعتقاد تر نسبت پوری (دا ځکه بالذات دی چي اعتقاد په معني سره د ادراک دی، او ادراک بالذات تعلق تر نسبت پوری نسي). او که په واسطه د

نسبت وی لکه تعلق تر طرفينو د قضيه. او س اعتقاد په واسطه د نسبت تعلق تر طرفينو پوری لری. نو اوس که چيری حکم په معني د نسبت سي نو تعلق په معني د تعلق د اسناد د طرفينو سره دی. او که حکم په معني د ادراک سي نو بيا تعلق په معني د تعلق د تصديق د قضيه سره دی. نو اوس کوم سوال نه واردیږی.

حاشيه نمبر ۳:

يعني اذا كان المراد تعلق الاسناد بالطرفين" **سوال:** څه وخت چي تعلق د حکم په معني د اسناد بالطرفين او يا د تصديق بالقضية سو، او حکم تر عمل او داډول تر کيفيته پوری د عمل تر دواړو تعلق لری، نو بيا داډول وينا په کار وه "منها ما يتعلق بالعمل و بکيفيته". مگر "بالعمل" وينا تر سره نه سوه، ددي وجه څه ده؟

جواب: د "كيفية العمل" په ويلو کي اشاره و موضوع ته د علم الفقه ده داډول چي موضوع د علم الفقه عمل دی.

سوال: دغه اشاره څرنگه تر سره سوېده؟

جواب: داډول تر سره سوېده چي د حکم (عام تر دي دی په معني د اسناد او که د ادراک سي) تعلق تر کيفيته د عمل ورکول سوی دی. ددي څخه دا معلوميږی چي په دي فن کي کيفيات و اعمالو ته ثابتيږی. (ځکه داډول ويل سوی دی "منها ما يتعلق بكيفية العمل". يعني بعض د احکامو تعلق تر کيفيته د عمل لری. نو اوس که حکم په معني د نسبت سي، نو معني دا کرزی "**بعض د نسبتونو تعلق تر کيفيت لری**". او نسبت په قضيه کي وی، د قضيه او مسئله يو طرف کيفيت او بل طرف عمل وی. نو کيفيت عمل ته ثابته کرزېدلي وی. او که چيری حکم په معني د ادراک النسبة سي نو معني دا کرزی "**بعض د ادراکاتو تعلق تر کيفيته د عمل لری**"، ادراک د نسبت وی، او نسبت په قضيه او مسئله کي موجوده وی، او د قضيه يو طرف کيفيت او بل طرف يي عمل وی، او دغه کيفيت و عمل ته ثابته کرزېدلي وی). نو عمل موضوع او کيفيت محمول دی. او محمول د عوارضو ذاتيو څخه د موضوع وی. نو کيفيت د عوارضو ذاتيو څخه د عمل دی. او هر هغه شي چي په فن کي دده د عوارضو ذاتيو څخه بحث کړل کيږی هغه ددي فن موضوع وی نو عمل د فقه موضوع ده.

عنوان آخر: اسناد او تصديق تعلق تر کيفيته د عمل لری، او ددي څخه ښکاره دا خبره ده چي دغه کيفيت مسند او ثابته لپاره د عمل دی، او عمل موضوع، مسند اليه او مثبت له دی.

لهذا عمل مسند اليه او كيفيت مسند دى، او په هر فن كي د عوارضو ذاتيو څخه د موضوع بحث كړل كيږى. نو عمل موضوع د فقه ده، او دده د عوراضو ذاتيو څخه په فقه كي بحث تر سره كيږى.

سوال: دا خبره د كوم ځاى څخه معلوميږى چي كيفيت مسند او عمل مسند اليه دى؟

جواب: دلته "كيفيت" مضاف و "العمل" ته ګرزېدلي دي، دغه اضافت دلالت پر دې كوى چي كيفيت محمول، او د عوراضو ذاتيو څخه د عمل دى، او عمل موضوع ده.

سوال: د اضافت څخه څرنګه معلوميږى؟

جواب: دا يوه قاعده ده چي څه وخت د مركب خبرى څخه په مركب تقيدى سره تعبير تر سره كيږى نو په مركب خبرى كي موجود محكوم به مضاف و محكوم عليه ته (په مركب تقيدى كي) و ګرزى، لكه ويل كيږى "زيد ابوه قائم". ددې څخه تعبير په مركب تقيدى سره داډول تر سره كيږى "زيد قائم الاب". په دې مركب تقيدى كي محكوم به د مركب خبرى (قائم) و محكوم عليه ته د مركب خبرى (الاب) مضاف ګرزېدلي دى. او دلته په عبارت كي "كيفية" و "العمل" ته مضاف ګرزېدلي دى. نو "كيفيت" محكوم به او "العمل" محكوم عليه دى. (او مركب خبرى ددې فن مسائلي ددې فن دي. او په مسائلو كي ددې فن كيفيت محكوم به او عمل محكوم عليه وى. او دلته په مركب تقيدى كي محكوم به و محكوم عليه ته مضاف ګرزېدلي دي)

حاشيه نمبر ۴:

سوال: موږ دا خبره نه منو چي موضوع د علم الفقه عمل دى، بلكه عام تر عمل دى، ځكه د فقه يوه مسئله او قضيه ده "الوقت سبب وجوب الصلوة" يعني وخت سبب لپاره د وجوب د لمانځه دى. اوس د امسئله ده مګر موضوع ددې "وقت" دى، او وقت عمل نه دى. نو دا معلومه سوه چي د علم الفقه موضوع عمل نه دى، كه چيرى واى نو بايد ددې مسئله موضوع عمل واى، مګر عمل نه دى نو معلومه سوه چي موضوع د علم الفقه عمل نه دى، بلكه عام تر عمل دى؟

جواب: موضوع د علم الفقه عمل دى، او ددې قضيه "الوقت سبب وجوب الصلوة" تأويل په دې قضيه سره "الصلوة تجب بسبب الوقت" كيږى. او په دې قضيه كي موضوع "الصلوة" ده، او "الصلوة" عمل دى. نو موضوع د فقه عمل دى نه بل څه.

فلا يرد ما ذكره الفاضل المحشي"**سوال:** موږ دا خبره نه منو "ددې مسئله موضوع عمل نه دی نو موضوع د علم الفقه هم عمل نه دی (لکه وهم کونکي چي ددې توهم کړی وو)"، ځکه موضوع د علم عام او موضوع د مسئله خاص وی. او د خاص په نفي سره د عام نفي نه راځي. د مثال په توګه د حيوان ناطق په نفي سره د حيوان نفي نه راځي. نو موضوع ددې مسئله په عمل په نه کېدلو سره موضوع د علم الفقه عمل نه کېدل نه راځي. لهذا ددې متوهم توهم صحت نه لری؟

جواب: ددې متوهِم مقصد دا دی چي موضوع د مسئله به راجع و موضوع ته د علم په يو طريقه سره د لاندی طريقو وی. (هغه طريقې دادي. ۱: موضوع د مسئله بعينه موضوع د علم وی. ۲: کله کله موضوع د مسئله يو نوع د علم د موضوع ښخه وی. ۳: موضوع د مسئله عرضي ذاتي لپاره د موضوع د علم وی. ۴: موضوع د مسئله نوع د عرض ذاتي ښخه د موضوع د علم وی). او دلته موضوع ددې مسئله په يو طريقه سره ددغه شمېرل سوو طريقو عمل نه ده، نو دا معلومه سوه چي موضوع د فن محض عمل نه دی، که وای نو ددې مسئلې د موضوع به رجوع ورته سوې وای.

حاشيه نمبر ۵:

سوال: آيا په دې قول "الوقت سبب وجوب الصلوة" کي کوم داسي تأويل تر سره کېدای سي چي په هغه سره موضوع ددې مسئله عمل وګرزی، او که داسي کوم تأويل تر سره کېدای نسي؟

جواب: هو داسي تأويل تر سره کېدای سي، او هغه تأويل دا دی "الصلوة تجب بسبب الوقت". اوس په دې جمله کي موضوع د مسئله "الصلوة" دی، او صلوة عمل دی.

كما ان قولهم النية: **سوال:** آيا په فقه کي کوم بل داسي مثال وجود لری چي موضوع د هغه عمل نه وی مګر فقهاؤ په هغه کي تأويل تر سره کړی وی. او ورسته تر تأويل موضوع د هغه بيا عمل ګرزېدلي وی؟

جواب: هو، لکه د فقهاء رحمهم الله وېنا ددې مسئلې "النية في الوضوء مندوبة" هکله. د وی فرما يي: په دې قول کي دا تأويل تر سره سوی دی "الوضوء تندب فيه النية" (په اوداسه کي نيت مستحب دی).

اوس دلته "الوضوء" عمل او "ندب" يې کيفيت دی.

قال الفاضل المحشي النية فعل القلب: **سوال:** په دې قول کي " النية في الوضوء مندوبة" و تأويل ته كوم ضرورت نسته، ځکه تأويل ته ضرورت هلته وی چي موضوع د مسئله عمل نه وی مګر په تأويل سره بيا عمل و ګرزی، او دلته په دې مسئله کي موضوع نيت ده. او نيت فعل قلبي دی. او قلبي فعل يو قسم د عمل دی. نو موضوع د دې مسئله بېله تأويل عمل دی نو تأويل کول يو بې فائدې کار دی؟

جواب: دلته د عمل څخه عمل د اندامونو او جوارحو مراد دی، نه مطلق عمل کوم چي عمل ته د جوارح او قلب دواړو ته شامله وی.

و الا لزم ان يندرج الخ" **سوال:** د عمل څخه عمل د جوارحُ ولي مراد دی؟

جواب: ځکه که چیری عمل و فعل ته د قلب هم شامله وګرزي نو بيا به تعريف د علم الفقه مانع د اغيارو څخه و نه ګرزي، او د علم الکلام بعضِ مسائلي به په کي داخلي سي، ځکه بعض مسائلي د علم الکلام هغه دي چي په هغوی کي بحث د کيفيت څخه د اعتقاد کړل کيږی. لکه ويل کيږی "معرفة الله واجبة". په دې مسئله کي د وجوب څخه ددې اعتقاد بحث کړل سوی دی، نو دا مسئله په علم الفقه کي داخله ده، ځکه علم الفقه ددې قول موافق معني داګرزي " هغه علم چي په هغه کي بحث د کيفيت څخه د عمل کړل کيږی عام تر دې دغه عمل فعل د جوارحو وی او که فعل د قلب". او دلته د کيفيت څخه د فعل قلبي بحث کړل سوی دی. نو دا مسئله جزء د فقه و ګرزېدل. لهذا تعريف د فقه مانع نسو، او د دغه مانع نه ګرزېدل باطل دی، نو د عمل څخه فعل د جوارحو نه اخيستل بلکه عام اخيستل باطل دی.

حاشيه نمبر ۶:

ثم انه ينبغي الخ" **سوال:** علم الفرائض و الميراث د فقه يو باب او حصه ده، او په فقه کي ددې څخه بحث کول کيږی، او حال دا چي موضوع د علم الميراث ترکه د ميت (مړی) او دده مستحقين دي. او حال دا چي دغه يو لاهم عمل نه دی، نو ددې څخه معلومه سوه چي موضوع د فقه عام تر فعل دی نه محض فعل؟

جواب: موضوع د علم الفرائض د ترکه وېشل تر مینځ د ورثاؤ ده. ځکه په علم الفرائض کي د ترکه د تقسیم احوال بیانیږی. او تقسیم د جوارحو د افعالو څخه دی. لهذا موضوع د علم الفرائض هم عمل دی نه بل کوم شي.

حاشیه نمبر ۷:

خلاصه ددې حاشیه داده چي د علم الفقه هر هغه مسئله چي موضوع ددې راجع وِ فعل ته د مکلف نه وی (یعني موضوع ددې مسئله فعل د مکلف نه وی) نو په هغه مسئله کي یو داسي تأویل کول واجب دی په کوم سره موضوع دد هغې مسئله عمل د مکلف و ګرزی. لکه مسئله د نېوني او کوشني چي د هغه رجوع و فعل د ولي کیږی. لکه "یجب علي الصبي و المجنون ما اتلفه"(پر کوشني او نېوني ضمان د هغه شي واجب دی کوم چي دوی تلف کړی). ددې تأویل و فعل ته د ولي کړل کیږی داڅول "الولي یجب علیه ضمان ما اتلفاه"یعني پر ولي باندی ضمان د هغه شي لازمیږی کوم چي دوی تلف کړي.

حاشیه نمبر ۸:

د شرح العقائد دلته په دې عبارت کي "و بالثانیة علم التوحید و الصفات"دوې نسخې کېدای سي.
۱:"الثانیة علم التوحید". ۲:"بالثانیة علم التوحید". په دې دواړو صورتونو کي عطف د معمولینو پر معمولینو د عاملینو مختلفینو کېدای سي. په اول صورت کي خو ښکاره خبره ده.ځکه "الثانیة" عطف پر "الاولي" او لاندی تر باء ده. او "علم التوحید" عطف پر " علم الشرائع" دی. اول معمول د باءِ جاره دی، او دوهم معمول د "یسمي" دی.او په واو سره دواړو عطف سوی دی.
او په دوهم صورت کي " بالثانیة" عطف پر "الاولي" دي. مګر دغه باء پر " بالثانیة" کي د عمل کولو لپاره اضافه سوې نه ده بلکه د تأکید د فائده کولو لپاره اضافه سوېده.(او باء ببله عمل کولو اضافه کیږی). نو یو عامل باء جاره او دوهم عامل "یسمي"سو.
سوال: په عطف کي د معمولینو پر معمولینو د عاملینو مختلفینو په هکله څو مذهبه دي.
۱: مطلقاً روا دی.۲: که چیری مجرور مقدم وی نو بیا روا دی، که چیری مقدم نه وی نو بیا روا نه دی.۳: مطلقاً ناروا دی.اوس دغه عطف د کوم مذهب موافق دی؟

جواب: دا د اول قول موافق دی، ځکه دلته "بالثانية" پر "بالاولي" باندی عطف دی. معطوف سره د معطوف عليه مفعول لپاره د "المتعلق" په دې عبارت "العلم المتعلق بالاولي يسمي علم الشرائع" کي دی. او عامل "المتعلق" عامل جاره نه دی، لهذا په طرف کي د معطوف عليه عاملِ جاره مخکي نه دی.

بيان د رد: دغه عطف د دوهم قول موافق دی، ځکه دلته "بالثانية" عطف پر "بالاولي" دی. او په "بالثانية" کي باء زائده لپاره د عمل نه ده، بلکه لپاره د تأکيد ده. او عامل باء جاره ده. او مجرور مقدم دی.

سوال: د علامه خيالي خبره پر کوم عبارت بناء ده؟

جواب: ښکاره داسي معلوميږی چي د علامه خيالي په وړاندی چي د شرح العقائد کومه نسخه موجوده وه په هغه کي "الثانية" بېله باء جاره موجوده ده. په دغه وجه ده و فرمايل: دغه عطف د معمولينو په معمولينو د عاملينو مختلفينو دي.

سوال: آيا بل ترکيبي حيثيت موجود عبارت لرلای سي؟

جواب: هو، په دې کي دوه نور احتماله وجود لری.

۱ : "علم التوحيد" مرفوع خبر لپاره د حذف سوی مبتدأ دی، او د " بالثانية" متعلق هم محذوف دی، اصل عبارت دا ډول دی" العلم(موصوف) المتعلق(صفت، متعلق) بالثانية (متعلق)(مبتدأ) علم (مضاف) التوحيد(مضاف اليه، معطوف عليه) و(حرف عطف) الصفات(معطوف)(خبر)".

۲ : "علم التوحيد و الصفات" منصوب بناء بر مفعوليت لپاره د حذف سوی فعل سره د فاعله دی. اصل عبارت دا ډول دی "يُسمي (فعل مضارع مجهول) العلم (موصوف) المتعلق(صفت، متعلق) بالثانية(متعلق)(نائب فاعل) علم التوحيد و الصفات (مفعول)". په دې دواړو صورتونو کي عطف پر دې عبارت باندی "العلم المتعلق بالاولي يسمي علم الشرائع الخ" عطف د جمله پر جمله دی.

صفحه نمبر ۱۴ :

عبارت

ککون الاجماع حجة و الايمان واجب، اذ به يظهر ان ليس العلم المتعلق بالثانية علي الاطلاق علم التوحيد

ترجمه

لکه دا خبره چي اجماع حجت ده، ایمان واجب دی. په دې سره دا خبره ښکاره سوه "هغه علم چي تعلق تر اعتقادي احکامو پوری لري مطلقاً علم التوحید نه دی". ځکه حجتیت د اجماع د مسائلو څخه د اصول الفقه دی. ددې خبرې جواب دادی چي دغه مسئله د اصولینو (اصول الفقه، اصول الدین یعني علم الکلام) تر مینځ مشترکه ده. او ددوی تر مینځ په حیثیت د بحث فرق وجود لري، او دا بناء پر دې خبری ده چي موضوع د علم الکلام معلوم په دې حیث دی چي دده سره د دیني عقائدؤ اثبات تعلق لري. د شارح رحمه الله دا قول ﴿ دغه د علم الکلام و شهرت ته د رسېدلو مباحثو څخه دی﴾ په دې کي و دې خبری ته اشاره ده چي علم الکلام نور مباحث هم لري. په تحقیق سره هغه ډله چي دوی وینا ددې خبری کوی چي موضوع د علم الکلام عام تر ذات او صفات د الله جل جلاله ده نو بیا خبره ښکاره ده. او د دې ډلې څخه سبوا بیا دغه اشاره ځکه ده چي د صفتِ مطلق څخه ددوی په وړاندی صفت ذاتي وجودي مراد وی. په دغه وجه دوی د احوالو، افعالو، نبوت او امامت د مباحثو څخه د صفات ګرزولي نه دي، او سره ددې چي ددوی ټولو رجوع و یو صفت ته کېدای سي. علاوه تر دې (چي موږ صفات شامله و ذاتي او غیر ذاتي ته و بلو) د امامت بحث د فقه څخه دی، سبوا د بعضو شیعه ګانو. د شارح رحمه الله دا قول ﴿ په اولني زمانه "صحابه او تابعین رضوان الله اجمعین" کي ﴾ دغه تمهید د علم او دده د غایه د شرافت د بیانولو لپاره دی، او ددې سره سره اشاره و دفعي ته د هغه قول ده چي ددې علم په زمانه کي د رسول الله ﷺ او نه په زمانه کي د صحابو او نه د تابعینو ﷺ کي تصنیف وجود لري. که چیری دا علم شرافت لرونکي وای، او ده ښه نتیجه ورکونکي وای نو بیا دوی ولي پرېښوو ي.

حل الحواشي

حاشیه نمبر ۱:

سوال: موږ دا خبره نه منو چي حجیت د اجماع د مسائلو څخه د اصول الفقه دی، بلکه دغه د مسائلو څخه د علم الکلام دی. ځکه دغه مسئله په علم الکلام کي د مبدأ په حیث راوړل سوېده (ځکه علم الکلام کي د اسلامي علومو مبادي ذکر کېږي. او دهغه مبادیو څخه یو مبدء حجتیت د اجماع ده). او هلته ددې لپاره راوړل سوېده چي تکمیل د فقه او صناعت راسي (ځکه څه وخت چي د اجماع ثابت سي نو بیا به په دې سره مسائلي ثبوت ته رسي). لهذا دغه بحث په اصول الفقه کي ذکر کول صحت نه لري؟

جواب: موږ دا خبره نه منو چي اجماع د اصول الفقه د موضوعاتو څخه نه ده. بلکه اجماع د اصول الفقه د موضوعاتو څخه ده. او حجتیت ددې د عوارضو څخه دی. او دغه عرض ذاتي

اجماع لره په اصول الفقه کي ثابتیږی. او هر هغه شي چي د هغه د عوارضو ذاتيو څخه په يو فن کي بحث کړل کيږی هغه شي د هغه فن موضوع وی، څرنګه د اجماع څخه بحث په اصول الفقه کي کړل کيږی په دې وجه دی د اصول الفقه د موضوعاتو څخه دی.

سوال: که چيری اجماع د اصول الفقه د موضوعاتو څخه وی نو بيا ددې بيان په علم الکلام کي ولي تر سره کيږی. او ددې بيان څخه دا خبره معلوميږی چي دا د علم الکلام د موضوع څخه دی نه د اصول الفقه؟

جواب: اجماع د اصول الفقه او علم الکلام تر مينځ مشترکه شي دی. د اجماع څخه په علم الکلام کي په دې حيث بحث کيږی چي په دې سره ديني عقائدی ثابتیږی. او په اصول الفقه کي په دې حيث بحث کيږی چي په دې سره د احکامو استنباط تر سره کيږی. لهذا د جهت د اختلاف په وجه د دواړو د موضوع څخه کېدل کوم ضرر نه رسوی.

حاشيه نمبر ۲:

سوال: د علامه خيالي رحمه الله په دې عبارت کي "يشير الي انه مباحث" کي و څه ته اشاره ده؟

جواب: اشاره و دې خبری ته ده چي علم الکلام ډېر مباحث لري، مګر د هغو څخه و شهرت ته رسېدلي بحثونه توحيد د باری تعالي او صفات دده دي. او ددې څخه سېوا نو مباحث مشهور نه دي.

سوال: د باری تعالي د توحيد او دده د صفاتو غوندی شهرت نه نه رسېدلي بحثونه کوم دي؟

جواب: په موضوع کي د علم الکلام اختلاف تر سره سوی دی. هغه اختلاف دا دی.

اول فريق: دوی موضوع د علم الکلام عام تر ذات او صفاتو الهيو بولي. بيا ددوی تر مينځ په دې کي اختلاف دي چي دا کوم شيان دي، د غه اختلاف په لاندی درج سوی عبارت کي وړاندی کيږی.

۱: **امام غزالي رحمه الله:** موضوع د علم الکلام مطلق موجود دی عام تر دې هغه ذات د باری تعالي او که نور شيان وي. ددې قول موافق هغه بحثونه چي د الله جل جلاله د ذات او صفاتو څخه سېوا د نورو موجوداتو په هکله دي هغوی د ذات او صفات د مباحثو غوندی شهرت ته رسېدلي نه دي.

۲: **شمس الدين سمرقندي رحمه الله**: ذات الهي او ذات د مخلوقاتو دی. نو هغه بحثونه چي تر ذات د مخلوق تعلق لری هغوی و شهرت ته رسېدلي نه دی.

۳: معلوم په دې حيث چي د ده سره اثبات د ديني عقائدو تعلق لری. لهذا د الهيه مباحثو څخه سېوا نور بحثونه د علم الكلام و شهرت ته رسېدلي نه دي.

دوهم فريق: موضوع د علم الكلام محض توحيد الهي او د ده صفات دي نه بل شي.

سوال: په دې صورت کي د الله جل جلاله وصفاتو ته اشاره په "الصفات" سره سوېده. لهذا دلته هغه مباحث چي شهرت ته رسېدلي نه دي هغوی کوم بحثونه دي؟

جواب: دلته په "الصفات" کي دوه احتماله وجود لري.

اول احتمال: د "الصفات" څخه ټوله صفات الهي "عام تر دې ثبوتي او كه سلبي وی" مراد نه دي. بلكه د دوی څخه محض صفاتِ ذاتي وجودی مراد دی.

سوال: دلته پر دې نه مرادېدلو باندی کومه علامه وجود لری؟

جواب: **اوله علامه**: لفظ د "الصفات" مطلق راوړل قرينه پر دې ده چي د "الصفات" څخه مطلق صفات مراد نه دی، بلكه صفات ذاتي وجودی مراد دی، ځكه د اهل الكلام په وړاندي چي څه وخت صفت مطلق ذكر سي، او دی په کوم قيد سره مقيد نه وی نو هلته د ده څخه صفاتي ذاتيه وجودي مرادېږی. او دلته هم "الصفات" مطلق ذكر سوی يد ، او مقيد په کوم قيد سره نه دی. په دې وجه د ده څخه صفاتي ذاتيه وجودی مراد دي.

دوهمه علامه: لفظ د "التوحيد" ذكر كول علامه د دې خبری ده چي دلته د "الصفات" څخه صفاتِ ذاتي وجودی مراد دی نه نور. ځكه "التوحيد" د صفات سلبيو څخه دی (ځكه د ده معني ده " د الله جل جلاله څخه د شريک نفي كول"). اوس كه چيری د "الصفات" څخه مطلق صفات مراد وای عام تر دې وجودی او كه سلبي وی، ذاتي كه فعلي وي نو بيا د "التوحيد" د ذكر كولو كوم ضرورت نه وو، ځكه دی په "الصفات" کي (په دغه ذكر سوې معني سره) بيا داخل وو. مگر دی بيا هم مستقله ذكر سو نو د دې څخه دا معلومه سوه چي د "الصفات" څخه صفات ذاتي ثبوتي مراد دی نه نور.

دريیمه علامه: كه چيرې د "الصفات" څخه مطلق صفات مراد واى نو بيا صفاتي سلبيه (لكه ويل كيږى " الله ليس بجوهر و لا عرض و لا جسم" يعني الله جل جلاله جوهر، عرض او جسم نه دى) افعال (دغه د تخليق او تكوين بحثونه دي) نبوت او امامت (د دغه دواړه رجوع و فعلي صفاتو ته كيږى، ځكه نبوت په معني د انباء دى يعني نبي ټاكل او منتخبه كول. او د امامت معني ده "نصب الامام" يعني امام مقررول، د دغه ټولو رجوع د الله جل جلاله و فعلي صفاتو ته كيږي) مستقله ذكر كول په كار نه وه، بلكه دوى په ذيل كي د صفاتو د بحث ذكر كول په كار وو، مگر بيا هم ددوى بحثونه مستقل ذكر سوه نو ددې څخه دا معلومه سوه چي د "الصفات" څخه صفاتي ذاتيه وجودى مراد دى.

سوال: په دې صورت كي شهرت ته نه رسېدلي بحثونه كوم دي؟

جواب: مباحث د توحيد او صفاتو ذاتي وجودى و شهرت ته رسېدلي دي، پاته د سلبي او فعلي صفاتو بحث و شهرت ته رسېدلي نه وو (يعني بحث د سلبي صفاتو، بحث د امامت، بحث د نبوت)، لهذا د توحيد او صفات ذاتي وجودى څخه بحث كول مشهور، سلبي او فعلي صفاتو څخه بحث كول غير مشهوره دى.

دوهم احتمال: "الصفات" عام او دغه و علا ان علاوة من قوله فلان الصفة المطلقة الخ" صفاتو ذاتي وجودى او غير وجودى ټولو ته شامله دى.

سوال: په دې صورت كي شهرت ته رسېدلي او شهرت ته نه رسېدلي مباحث څوک دي؟

جواب: ۱ : هغه شيان چي د هغوى څخه بحث كولو شهرت ته رسېدلي دي. هغه شيان صفات الهي دي، عام تر دې چي دوى څوک هم وي.

۲ : هغه شيان چي هغه صفات نه وى، او شهرت ته رسېدلي نه وى، هغه بحث د امامت دى.

سوال: آيا امامت صفتي الهي نه دى؟

جواب: نه، دغه صفت الهي نه دى (كه څه هم ددې امامت رجوع و صفت الهي ته داډول كېداى سي چي امامت فعل د عبد دى، او فعل د عبد فعل د الله دى . ځكه خالق د افعالو الله جل جلاله دى، مگر دغه خبره په ټولو افعالو كي تر سره كيږى، او دې ته په علومو كي اعتبار نسته) بلكه دا يو فعل د مكلف دى، ځكه د امامت رجوع و فعل ته د مكلف كړل كيږى داډول " نصب الامام واجب علي المسلمين"

یعني د امام مقررول پر مسلمانانو باندی واجب دی. او امامت د فقه د بحثونو څخه یو بحث دی، ځکه په دغه قضیه کي کیفیت د عمل بیان سوی دی داړول چي "نصب" فعل او وجوب یې کیفیت دی. او هغه مسئله او بحث چي په هغه کي کیفیت د عمل بیان سوئ وی هغه د فقه د ابحاثو څخه وی، نو بحث د امامت د فقه د بحثونو څخه یو بحث دی. مګر دی بیا د مقاصدو څخه د کلام و ګرزيږ دی (ځکه شارح رحمه الله په آخر کي د شرح العقائد فرمایلي دي چي مقاصد د علم الکلام مباحث د ذات، صفاتو، د افعالو، نبوت او امامت دي). مګر دی و شهرت ته دومره نه دي رسېدلي څومره چي مباحث د صفاتو رسېدلي دی. لهذا مباحث د صفاتو مشهور او مباحث د امامت غیر مشهور دی.

فاندفع ما قاله المحشي المدقق" **سوال:** موږ د دې عبارت "علي ان الامامة انما هي من الفقهيات" صحت نه منو، ځکه دلته بحث په دې کي شروع او رارروان دی چي د شارح تفتازاني رحمه الله دا عبارت "لما ان ذالک من اشهر مباحثه" صحیح دی، او دا هلته صحی کیږی چي د علم الکلام مباحث دوه ډول سي مشهور او غیر مشهور. او بیا دا خبره په دې عبارت سره د خیالي رحمه الله "فلان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الخ" ثابته و ګرزېدل داړول چي د صفاتو څخه محض ذاتي وجودی مراد دي نه نور، یاته امامت او نبوت او داړول هغه نور چي ده بیان کړي دي د هغو ټولو رجوع و صفاتي الهیو ته کیږی، مګر ذاتي وجودی نه دی. نو صفاتي ذاتي وجودی مشهور او مباحث د دې څخه سېوا د نورو صفاتو دا بیا غیر مشهوره دی. نو اوس دا خبره کول "د دې ټولو رجوع و صفاتو ته کیږی علاوه تر دې که موږ چیری دا و منو چي د امامت رجوع و صفاتو ته نه کیږی نو بیا د امامت بحث د فقه د بحثونو څخه یو بحث دی " د دې خبری د دې عبارت " لما ذالک انه من اشهر الخ" په صحت کي هیڅ دخل نسته. ځکه بحث د امامت د ابحاثو څخه د فقه دی. او د "الصفات" څخه محض صفات ذاتي وجودي مرادېدل دا د علم الکلام د بحثونو څخه دي، نو په بحث سره د فقه بحث د علم الکلام څرنګه ثابتیږی؟ لهذا دغه عبارت راوړل لغو او خالي د فائدې څخه دی؟

جواب: په دې عبارت سره مقصود تر لاسه کیږی. او معني یې داده چي د "الصفات" څخه ذاتي وجودی مراد دی، په دې صورت کي بحث د ذاتي وجودی صفاتو مشهور او د نورو شیانو

چي په علم الكلام كي بيانيږى او رجوع و صفت الهي ته هم كيږى د هغو ابحاث مشهور نه دى. او كه چيرى موږ بيا دا خبره و منو چي "الصفات" عام و ذاتي وجودى او غير ته ددې هم شامله دى نو بيا مشهور بحثونه د صفاتو او د غير مشهور بحثونه د امامت دى، دغه عدمي شهرت په دې وجه سره دى چي دى د بحثونه څخه د فقه دى مګر د علم الكلام د بحثونه څخه و ګرزول سو په دې وجه دى غير مشهور پاته سو. لهذا دا عبارت "علي ان الامامة انما هي من الفقهيات" ددې عبارت "و ان رجع الكل الي صفة ما" سره تعلق نه لرى، بلكه تعلق ددې عبارت " فلان الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية" سره تعلق لرى.

فان قيل اذا كانت مباحث الامامة متعلقة الخ" **سوال:** بحث د امامت يو بحث د مباحثو څخه د فقه وو نو بيا دى د علم الكلام حصه ولي و ګرزول سوه؟

جواب: ددې لپاره و ګرزول سوه چي د هوى، او نفس اتباع كونكي او د مسلمانانو د عقائدو خرابونكي او د خلفاؤ راشيدينو په شان كي پوچ او رد ويونكي د خرافاتو او د هغه د ځان څخه جوړ سوو اقوالو او رواياتو دفع او ترديد تر سره سي. لهذا دوى بحث د امامت خپل يو عقيده د عقائدو څخه ګرزولې ده. لهذا په دې سره د مسلمانانو عقائدى خرابوى، نو د مسلمانانو عقائدي د خرابوالي څخه د ژغورولو په خاطر متكلمينو دغه بحث د امامت د علم الكلام څخه و ګرزوى، په دې وجه بعض علماؤ د علم الكلام تعريف داډول كړى دي "العلم الباحث عن احوال الصانع و صفاته و النبوة و الامامة و المعاد و ما يتصل بذالک علي قانون الاسلام" (هغه علم كوم چي بحث د صانع او پيدا كونكي او دده د صفاتو، نبوت، امامت او ورځ دآخرت او هغه چي ددوى سره متصله د اسلامي قانون موافق وي).

"فاندفع ما قاله المحشي المدقق ان بين كون الامامة الخ" **سوال:** دلته د دوو خبرو تر مينځ تعارض راغلي دى، داډول چي يو وارى مسئله د امامت د مقاصدو څخه د علم الكلام و ګرزول سو (او دغه ته په دې خبره كي اشاره سوېده "و لذا لم يعدوا مباحث الاحوال و الافعال و النبوة و الامامة") او ورسته بيا د مباحثو څخه د فقه و ګرزول سوه (او په دې سره په دې الفاظو سره تصريح سوېده "انما هي من الفقهيات" يعني بحث د امامت محض د فقهي د بحثونو څخه يو بحث دى، او دا خبره يې هم په حروفو سره د حصر (انما" او حرف داستثناء راوړل " الا عند بعض الشيعة") راوړل، نو معني دا سوه

چي بحث د امامت محض د فقهي د مباحثو څخه دی نه د بل علم. لهذا یو واری د علم الکلام او بیا د فقه د مباحثو څخه ګرزول دا نه دي مګر تعارض. او تعارض باطل دی؟

جواب: د علم الکلام څخه ګرزول په اعتبار د ظاهر او د فقه څخه ګرزول په اعتبار د حقیقت دی. لهذا امامت په حقیقت کي د فقه بحث دی، مګر اوس د مقاصدو څخه د کلام ګرزول سوی دی، څرنګه جهت مختلف دی په دې وجه د کلامونو تر مینځ کوم تعارض وجود نه لری. که چیری حیثیت او جهت یو وای نو بیا به ستا اعتراض وارد سوی وای.

حاشیه نمبر ۵:

شیعه ګان وایي: پر الله جل جلاله باندی دا واجبه ده چي یو داسي کس امام تاکل واجب دي کوم چي په مخصوصو صفاتو سره موصوفه وی. لهذا دا یوه عقیده ددوی ده. (فان اشتهیت ان تعرف الشیعة و عقائدهم فارجع الي الکتاب المسمي بالملل و النحل في اللغة البشتو لشیخ السماحة عبدالله المفتي الدیوبندی حفظه الله)

حاشیه نمبر ۶:

سوال: موږ دا خبره نه منو" د تابعینو په زمانه کي په علم الکلام کي کوم تصنیف تر سره سوی نه وو، بلکه تر دوی ورسته تصانیف تر سره سوه"، بلکه د تابعینو په زمانه کي تصنیف تر سره سوی وو، ځکه امام ابو حنیفة رحمه الله تابعي وو، او ده تصنیف په علم الکلام کي په نامه سره د فقه الاکبر تشکیل کړي وو؟

جواب: دا د هغه قول مطابق دی کوم چي امام ابو حنیفه رحمه الله تابعي نه بولي. (فان اشتهیت ان تعرف حقیقة حال ابي حنیفة رحمه الله ابداً ابداً فارجع الي الکتاب المسمي بغیر المقلدین او احادیث ، او الي الفحفیریت و السلفیت لعبدالله المفتي الدیوبندی حفظه الله)

حاشیه نمبر ۷:

سوال: که چیری دې فن کوم عزت او شرافت لرلای، نو بیا صحابو او تابعینو ﷺ ولي په دې فن کي تصنیف تر سره کړي نه دي. او داڅول که چیری د غه علم ښه نتیجه لرلای نو دوی به په دې کي تصنیف تر سره کړي وای(ځکه دوی د شرعي احکامو وضعه کونکي دي، او د دوی عادت داوو چي د صحی لاری طلبونکو ته به یې صحی لار ښوول، او حق هدایات سره به یې معمور کول. او نه به یې په دې کي کومه کوتاهي کول) او حال دا چي دوی په دې کي کوم تصنیف تر سره کړي نه دی، نو د دې څخه معلومه سوه چي دا فن کوم شرافت نه لری؟

جواب: دوی د احکامو وضعه تر سره کړې وه، مگر تصنیف یې تر سره کړي نه وو. ځکه د دوی په زمانه کي ښوونه ښېله تصنیفه تر سره کېده. او نه و تصنیف ته ضرورت وو. ځکه واقعات کمي وې، و ډیرو بحثونو ته ضرورت نه وو. څرنګه و تصنیف ته ضرورت نه وو نو په دې وجه دوی په فن کي تصنیف تر سره نه کړی. لهذا دغه علم شرافت لرونکي دی، که چیری نه وای نو دوی به ددې فن مسائلي وضعه کړی نه وای.

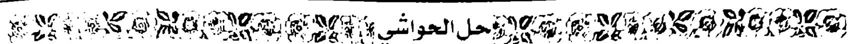
صفحه نمبر ۱۵ :

عبارت

هذا مع ما عطف عليه متعلق بقوله مستغنيين، قدم عليه للاهتمام او الاختصاص ، أى سبب استغنائهم هذه الامور ، لا ما توهم من عدم الشرف، و العاقبة الحميدة ، الا ترى انه لما ظهرت الفتن في زمن الامام المالک دون الخ.

ترجمه

دا "سره د هغه شیانو چي پر ده عطف دي" د شارح رحمه الله د دې قول "**مستغنيين** "سره تعلق لری، او دغه پر خپل متعلَق د اهتمام او یا د اختصاص په وجه مخکي کړل سوی دی. یعني د صحابو او تابعینو رضوان الله اجمعین د استغناء سبب دغه ذکر سوی شیان وه، نه هغه شیان د کوم چي توهم کړل سوی دئ چي هغه عبارت ددې څخه دی چي دغه شرف نه لری، او نیکه او ښه نتیجه نه لری. تاته علم پر دې خبره نسته چي څه وخت فتني و ظهور ته راغلې نو امام مالک رحمه الله فقه تصنیف کړه. او د مصنف رحمه الله دا قول **﴿دوی هغه علم کوم چي د تفصیلي دلائلو څخه د احکامو پیژندنه فائده کوی﴾**. که ته چیری **سوال وکړې:** فقه په خپله د احکامو د پیژندني نوم ده، نه د هغه شي کوم چي معرفت د احکامو فائده کوی؟ موږ په **جواب کي فرمایو:** دلته هغه شي چي د هغه تعریف تر سره کیږی هغه مسائلي دي پر کوم چي دلائل وړاندی سوی دي، ځکه هغه کس چي ددې مسائلو مطالعه وکړي، او ددې مسائلو دلائل وپیژني، نو ده ته پیژندنه د احکامو د دلائلو څخه تر لاسه سي. او **تا ته په جواب کي داډول وینا تر سره کول هم ممکن دي:** فقه د احکامو کلیو د پیژندني نوم ده، نه د جزئي احکامو د پیژندني. ځکه مطلقاً پیژندنه د لمانځه د واجب والي پیژندنه د لمانځه د واجب والي پر زید او عمر باندی مثلاً فائده کوی. او **کله بیا په جواب کي داویل کیږی:** د افاده لپاره اعتباری تغایر کفایت کوی. لکه ویل کیږی "علم د زید صفت د کمال فائده کوی". یاته دا چي علم په معني د ملکه د استنباط او یا د استحضار د کرزولو څخه سیاق (شړل، وړاندی کول) د کلام "زما مراد د سیاق څخه د شارح دا قول دی تصنیف د علمینو، تمهید د قواعدو او ترتیب د ابوابو" انکار کوی.



حاشيه نمبر ۱:

سوال: پر دې عبارت "لصفاء عقائدهم" باندې كوم عبارات عطف دي؟

جواب: دا عبارات پر ده عطف دي. ۱: "قرب العهد". ۲: "لقلة الوقائع و الاختلافات" ۳: تمكنهم من المرا جعة الخ.

حاشيه نمبر ۲:

سوال: دا عبارت "و قد كانت الاوائل من الصحابة الخ" څه تركيبي حيثيت لرى؟

جواب: "كان" فعل د افعالو ناقصو څخه دى. "الاوائل" اسم د كان "من" جار، "الصحابة" مجرور، معطوف عليه او "التابعين" معطوف دى، لهذا معطوف سره د معطوف عليه مجرور د جار دى، "مستغنين" خبر د كان دى. او "لصفاء" كي لام جار او "صفاء" مضاف، "عقائد" مضاف، "هم" مضاف اليه دى. دا ټوله مضاف سره د مضاف اليه، مضاف اليه لپاره د مضاف دى، مضاف سره د مضاف اليه سره د متعلقه (ببركة الخ) معطوف عليه او "قرب" مضاف، "العهد" مضاف اليه. مضاف سره د مضاف اليه سره د متعلقه عطف پر "صفاء" دى. معطوف سره د معطوف عليه مجرور لپاره د جار دى، جار سره د مجرور تعلق تر "مستغنين" پورى لرى.

سوال: متعلِق "لصفاء عقائدهم الخ" تر متعلَق ولي مخكي سوى دى؟

جواب: متعلِق د اهتمام (غم خورني) په وجه مخكي كړل سوى دى.

سوال: د اهتمام څه اسباب دي؟

جواب: ددې څو وجوهات دي.

اول: عنايه يعني قصد، چيرى چي قصد د متكلم اولاً تر دليل پورى تعلق لرى بيا تر حكم پورى. نو هلته دليل پر حكم مخكي كړل سي، ځكه هغه شي چي اولاً قصد د متكلم دده سره تعلق لرى هغه مقصود وى. څرنګه مقصود مخكي تر غيرى مقصود وى ټه دې وجه دليل مخكي تر حكم راوړل سي.

دوهم: دلته دوه شيان دي يو حكم او دوهم دليل د حكم. دليل د حكم د حكم د اثبات لپاره راوړل كيږى. حكم او دليل په كلام كي د وړاندى كولو دوې طريقې دي.

۱: حکم مخکې او دليل ورسته راوړل سوی وی. په دې صورت کي دا کېدای سي چي پر حکم اولاً اعتراض وارد سي بيا هغه اعتراض په دليل سره دفعه سي.

۲: دليل مخکې او حکم ورسته راوړل سوی وي. په دې صورت کي پر حکم د اول واری څخه اعتراض واردېدای نسي، ځکه دليل د ويولو په صورت کي د معترض اعتراض کول مخکي تر اعتراض دفعه سي، داډول چي معترض دليل ويني نو دده په ذهن کي اعتراض را نسي، يا خو راسي مګر په دليل ويولو سره هغه د مينځه ولاړ سي. بهر حال دلته دليل مخکي ددې لپاره راوړل سو چي اعتراض وارد نسي.

دريم: مقصود تعلق تر سبب او دليل پوری لری نه تر حکم پوری، څرنګه مقصود اصل وی، نو هغه شي چي تر هغه پوری مقصود تعلق لری هغه هم مقصود وی نو سبب مقصود دی. او دا ډول نور د اهتمام د اسبابو څخه دي، او دغه خبره د محشي خيالي رحمه الله څخه رانقل سوېده.

څلورم: کله کله د يوې دعوې (او حکم) په هکله دا توهم تر سره کيږی چي دا حکم او دعوی بيله دليله ده. ددې توهم د دفعه کولو لپاره دليل مخکي راوړل سي.

أی للاهتمام بغير الاختصاص" **سوال:** په دې عبارت کي "للاهتمام بغير الاختصاص" اهتمام ولي په دې قيد سره " بغير الاختصاص" سره مقيد ګرزېدلي دی؟

جواب: اهتمام ډيری نکاتي لري، د هغه څخه يو اهتمام (کوم چي د اختصاص څخه سېوا د بلي وجي ترسره سوی وی)، او بل اختصاص او داډول نور هم دي. لهذا اختصاص مقابل د مطلق اهتمام نه دی، بلکه دی مقابل د يو قسم د اهتمام دی، لهذا اهتمام کوم چي د اختصاص څخه سېوا د بل سبب په وجه ترسره سوی وی لکه عنايه هغه مقابل د اختصاص دی، په دې وجه اهتمام د مقيد کېدلو ضرورت وړاندی سو.

حاشيه نمبر ۳:

سوال: آيا دلته اختصاص د متعلِق پر متعلَق د مخکي کولو سبب جوړېدای سي؟

جواب: هو.

سوال: د اختصاص څه مطلب دی؟

جواب: ددې مطلب دادی چې مخکې کول د متعلَق پر متعلق باندی خاص په دې وجه سره دی نه په بله وجه سره. بیا دغه اختصاص دوه قسمه لری.

۱: **اختصاص حقیقي:** دغه شي خاص په دې وجه سره مخکې سوی دی نه په بله وجه سره. او په حقیقت او نفس الامر کې ددې اختصاص بله کومه وجه کېدای نسي.

۲: **اختصاص اضافي:** دغه شي خاص په دې وجه سره دی نه په هغه بله وجه سره (د کوم چې د سبب والي توهم کړل کیږی) مګر په حقیقت کې ددې څخه سیوا بله وجه هم کېدای سي.

سوال: دلته اختصاص کوم یو دی؟

جواب: دلته اختصاص اضافي دی معني دا ګرزی: صحابه او تابعین ﷺ د تصنیف نه کولو سبب هغه څه دي کوم چې شارح بیان کړی دي. او هغه څه نه دی کوم چې سوال کونکي بیان کړي دي. البته ددې څخه سیوا بل سبب هم کېدای سي، د مثال په توګه دوی په درس او تدریس، جهاد او د اسلام د احکامو په خورولو سره بوخت وه دوی د تصنیف وخت نه لری. لهذا دغه اختصاص اضافي دی نه حقیقي.

حاشیه نمبر ۴:

سوال: آیا امام مالک رحمه الله تابعي دي؟

جواب: نه، د تابع والي خبره د ابن حجر د خبری څخه مخالفه ده، ده په التقریب کې فرمایلي دي: کله کله اکابر د اصاغرو (یعني مشر د کشر څخه) او تابعي د تبعي تابعي څخه روایت کوي لکه علامه زهری رحمه الله (محمد بن مسلم بن عبیدالله بن شهاب الزهری التابعي الصغیر) او انصاری رحمه الله (یحیی بن سعید بن قیس الانصاری المدني التابعي قاضي المدینة المتوفي ۱۹۸ هـ) چې روایت د امام مالک رحمه الله څخه کوي. لهذا امام زهری تابعي او امام مالک رحمه الله تبع تابعي دي.

حاشیه نمبر ۵:

سوال: فقه په خپله معرفت دی (نه هغه شي کوم چې معرفت فائده کوی) لکه د فقه تعریف داډول تر سره سوی دی "د شرعي عملي احکامو پیژندنه ددوی د تفصیلي دلائلو څخه". او امام ابو حنیفه رحمه الله یې داسي تعریف کړي دي "د نفس پیژندنه د هغه شیانو چې دده لپاره ګټور او یا تاواني وي". لهذا ددې دواړو تعریفونو څخه دا معلومیږی چې فقه علم بالاحکام او معرفت د احکامو نوم دی، نه د هغه شي نوم کوم چې مفید معرفت لره وی.

حاشیه نمبر ۶:

ددې سوال ځلور جوابَ وېل سوی دي.

اول جواب: علم کله په معني سره د تصديق بالمسائل اوِ کله په معني سره د مسائلو راځي. او داډول د فقه دوه ډول تعريفونه سوی دی.

اول: په "العلم" (لکه په دې تعريف کي "العلم بالاحکام الشرعية الخ") يا په معرفت سره (لکه په دې تعريف کي "معرفة النفس ما لها و ما عليها") سوی دی.

﴿فائده﴾: "لها و عليها" کي درې احتماله وجود لري.

۱: "لها" په معني سره د نفعي او ګټي دی، او دغه نفعه هم اخروی وی نه دنيوی، اوِ "عليها" په معني سره د ضرر دی. او دغه ضرر، ضرری اخروی مراد دی، ځکه دغه دواړه قيود په تعريف کي د فقه راغلي دي، او فقه د ديني علومو څخه ده. او په ديني علم کي اخروی ګټه او تاوان بيانيږی. په دې تقدير د تعريف خلاصه دا ګرزی، فقه نوم د پيژندني د نفس هغه شي لره دی د کوم کړنه نفس لره ګټور او يا تاواني وی.

۲: "ما لها" په معني سره د هغه شي دی د کوم کړنه د نفس لپاره روا وی، او د "ما عليها" څخه مراد هغه شي دی د کوم کړنه د نفس لپاره ناروا وی. پر دې تقدير د تعريف حاصل دا ګرزی" پيژندني د نفس هغه شي لره دہ د کوم کړنه نفس لره روا او يا ناروا وی".

۳: "ما لها" په معني د هغه شي دہ د کوم کړنه چي نفس لره جائز وی او د "ما عليها" څخه هغه شي مراد دی د کوم کړنه چي پر نفس واجبه وی. پر دې تقدير د تعريف خلاصه دا ګرزی" فقه نوم د پيژندني د نفس هغه کار لره دی د کوم کړنه نفس لره روا او يا پر نفس باندی واجبه وی".

دوهم: په "ما يفيد معرفة" سره سوی دی لکه شارح چي دغه تعريف کړی دي "ما يفيد معرفة الاحکام العملية الخ". لهذا په اولني تعريفونو کي معرَّف (چي د هغه تعريف کړل سوی دی) په معني سره د تصديق بالمسائل دی، او په دوهم تعريف کي په معني سره د مسائلو دی. لهذا په دې عبارت "سموا ما يفيد معرفة الاحکام العملية الخ" کي "ما" موصوله او عبارت د مدلل مسائلو (هغه مسائلي چي پر هغه دلائل وړاندی سوی وی) څخه دی. او د عبارت معني دا ګرزی "هغه مدللي مسائلي کوم چي علم په عملي احکامو د تفصيلي دلائلو څخه فائده کوی.

سوال: مسائلي په "المدللة" قید سره ولي مقیدی و ګرزېدې؟
جواب: ځکه نفسي مسائلي معرفت د احکامو نه فائده کوی بلکه هغه مسائلي چي مدللي وی هغوی معرفت د احکامو فائده کوي.
سوال: دلته مدللي مسائلي مرادول صحت نه لری، ځکه دلته دوه صورته کېدای سي.
۱: دمجموعه د مسائلو او دلائلو. او دا معني دلته صحت نه لری، ځکه دلته خبره د تسمیه شروع ده (یعني دغه فن یې په فقه سره مسمي کړي) او د علومو د نومونو اطلاق پر مجموع مسائلو سره د دلائلو معقول، او عقل لره نه منونکې خبره ده، بلکه ددې اطلاق پر مسائلو ترسره کیږی.
۲: محض مسائلي کوم چي همراه سره د دلائلو وی (یعني محض دغه مسائلي مراد دي). په دې صورت کي مسائلي مفیدی معرفت لره د احکامو نه دی بلکه مفید معرفت لره دلائل دي. په دې صورت کي مجاز ته ضرورت پېښیږي داړول چي ذکر مسائلي مراد دلائل دي. او دلائل سبب لپاره د اثبات د مسائلو دی. نو ذکر مسبب مراد سبب دی. او دغه مجاز دی، او مجاز په تعریفاتو کي اعتبار ورته نه وی. نو دا خبره معلومه سره چي مدللي مسائلي مرادول صحت نه لری؟
جواب: دلته دوهم صورت مراد دی، او مجاز تر سره سوی دی، ځکه دلته د شارح رحمه الله ددې عبارت "سموا ما یفید معرفة الاحکام العملیة الخ" صحیح ګرزول مقصود دی، او تصحیح بېله ذکر سوی تقدیر نه کیږی. لهذا د تصحیح لپاره په مجاز خپلول کي کوم حرج نسته په دې وجه محشي وویل چي دغه مجاز تر سره کول کفایت په تصحیح کي د عبارت د شارح رحمه الله کوی.
كما يقال خبر الرسول يفيد معرفة احكام الخ" **سوال:** داسي کوم مثال وجود لری چي مسائلي دي معرفت فائده کوي؟
جواب: هو، لکه خبر او احادیث د رسول الله ﷺ، دا هم علم استدلالي فائده کوي. ځکه کوم کس چي احادیث د علیه السلام مطالعه کړي، او دده سره دلیل د صداقت د علیه السلام هم موجوده وی داړول "چي دغه حدیث او خبر د هغه چا دی د کوم چا رښتیونولي او صداقت په

معجزه سره ثابت سوی دی، او هر هغه خبر چي صداقت يې په معجزه سره ثابت سوی وي هغه صادقه وي نو دا خبر صادقه دی"، لهذا په دې دليل سره دد غه حديث او خبر څخه علم تر لاسه سي (او دغه علم استدلالي دي يعني په دليل سره ثابت سوی). لهذا خبر د عليه السلام علم او معرفت فائده کړه.

فحينئذ يراد بالاحكام المعني الاول" **سوال:** څه وخت چي د مسائلو څخه مدللي مسائلي واخيستل سوې نو په دې صورت کي د "الاحکام "(ما يفيد معرفة الاحكام العملية) څخه څه مراد دی؟

جواب: حکم په معني سره د نسبت خبری دی.

سوال: آيا دلته حکم په معني سره د ادراک النسبة مراد ګرزېدلای سي؟

جواب: نه ، که چيری په دې معني مراد سي نو حاصل د عبارت به دا و ګرزی "ما يفيد معرفة المعرفة "لهذا د معرفت معرفت به راسي(او ادراک الادراک به راسي). او معرفت د معرفت راتلای نسي، په دې وجه دلته حکم په معني سره د ادراک النسبة نه دی.

سوال: آيا دلته حکم په هغه معني سره مراد ېدلای سي کوم چي په وړاندی د اصولينو معتبره ده (خطاب الله المتعلق بافعال المکلفين الخ) ؟

جواب: نه، ځکه که چيری مراد سي نو دغه تعريف به پر استدراک مشتمله سي، ځکه د "الاحکام" ورسته د "العملية" قيد راغلي دي ، او په تعريف اصولي کي د حکم "المتعلق بافعال المکلفين" راغلي دی. او ددغه څخه عمليت معلوميږی. نو بيا مستقلاً راوړل استدراک دی.

لکنه علي تقدير الحمل علي المعني الاول الخ" **سوال:** د حکم څخه نسبت خبری اخيستل صحت نه لري، ځکه په دې صورت کي تعريف مانع د اغيارو څخه نه ګرزی، هغه احکام په کي داخليږی کوم چي عملي وی (او د خپلو دلائلو څخه يې معرفت تر لاسه کيږی) مګر شرعي نه وی(لکه د حکمت عملي مسائلي)، ځکه احکام عملي لکه څرنګه شرعي راځي داډول غير شرعي هم راځي؟

جواب: دلته احکام عملي مطلق مراد نه دي بلکه مقيد په شرعيت سره دی. لهذا غير شرعي اعمال ووتل. نو د حکمت عملي مسائلي ووتلې، ځکه ددوی اثبات په عقلي دلائلو سره کيږی.

﴿فائده﴾: حکما، علم الحکمة و دوو اقسامو ته وېشلي دي. ۱: حکمت نظری: ددې څخه مقصود نظر او اعتقاد وی.
۲: حکمت عملي: ددې څخه مقصود عمل وی، بیا حکمت عملي و درو اقسامو ته وېشل سوی دی. ۱: تدبیر الاخلاق. ۲: تدبیر المنزل. ۳: سیاست مدني.
دوهم جواب: د دلائلو څخه په دې عبارت کې "عن ادلتها" کې سمعي دلائل مراد دي، یعني هغه دلائل چي پر اورېدو موقوف وی، نو اوس غیر شرعي ووتل، ځکه دوی د سمعي دلائلو څخه نه فائده کیږی.

حاشیه نمبر۷:

دوهم جواب: دلته معرَف احکام کلي دي. لهذا "ما" په دې تعریف "ما یفید معرفة الاحکام العملیة" موصوله او عبارت د کلي احکامو څخه ده، لکه "الصلوة واجبة"، "الصوم واجب". او داډول نور، او د "الاحکام" څخه جزئي احکام دی. دا هغه احکام دي کوم چي خاص تر خاص خلکو وی لکه "الصلوة واجبة علي زید" یعني پر زید لمونځ فرض دی.
سوال: د "الاحکام" څخه حکم جزئي مراد دی، پر دې مرادولو باندی په کلام کې د شارح څه قرینه وجود لری؟
جواب: قرینه اضافت د "معرفة" و "الاحکام" ته دی. ځکه معرفت و جزئي احکامو ته ویل کیږی. لهذا ددې مضاف الیه عموماً جزئي وی نو "الاحکام" جزئي دی، تقدیر د عبارت دا ګرزی "سموا العلم بالاحکام الکلیة المفیدة للعلم بالاحکام الجزئیة بالفقه" یعني دوی هغه علم چي پر هغه کلي احکامو باندی وی کوم چي علم پر جزئي احکامو باندی فائده کوی دغه علم ته علم الفقه ویل کیږی.
﴿فائده﴾: دغه توجیه که څه هم صحت لری، مګه دغه د دې راتلونکي عبارت "و معرفة احوال الادلة اجمالاً" سره مناسبت نه لری، ځکه علم جزئي د دلائلو سره په حیث د اجمال تعلق نه لری.
بقي فیه بحث و هو ان المأخوذ من الادلة" **سوال:** معرَف احکام کلي ګرزول صحت نه لری. ځکه په دې صورت کې معني دا و ګرزېده " احکام کلي کوم چي معرفت د جزئي احکام ددوی د دلائلو

څخه فائده کوی دې ته علم الفقه ويل کيږی". په دې کي جزئي احکام مأخوذ د دلائلو څخه وګرځېدل، او حال دا چي په حقيقت کي احکام کلي مأخوذ د دلائلو څخه ددوی وي نه جزئي احکام، ځرنګه د حقيقت څخه مخالفت راغلي په دې وجه دا جواب صحت نه لري؟

جواب: محشي مدقق ويلي دي چي ددې سوال داړول جواب ورکول ممکن دی چي د دلائلو څخه په اصل کي احکام کلي مأخوذه دي، مګر ددې احکامو کلي په واسطه سره جزئي هم ددې دلائلو څخه مأخوذ وي. ځکه د کلي په ضمن کي جزئي وجود لري. نو جزئي احکام د دلائلو څخه مأخوذه په ګرزولو کي کوم حرج نسته.

اجيب بانه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها" **دوهم جواب:** "عن ادلتها"په اعتبار د متعلق حال د ضمير څخه د "يفيد" دی، او ضمير د "يفيد" راجع و "ما" ته دی کوم چي عبارت د کلي احکامو څخه دی، نو معني دا ګرزی"سموا العلم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية حال كون العلم بتلك الاحكام الكلية مأخوذاً عن ادلتها التفصيلية فقهاً "يعني دوی علم د هغه احکامو کليه په فقه سره مسمي کړي کوم چي پيژندنه د جزئي احکامو فائده کوی په داسي حال کي چي علم د دغه کلي احکامو مأخوذ ددوی د تفصيلي دلائلو څخه وی". لهذا جزئي احکام مأخوذ د دلائلو څخه نه دی بلکه احکام کليه مأخوذه دي. علامه سيالکوټي رحمه الله فرمايي: که څه هم په دې تأويل سره فساد دفعه سو، مګر دلته يو خبره اوس هم پاته ده هغه داده چي په تعريف کي قيد د"يفيد"په معتبرولو کي څه فائده سته، چي دده د صحت لپاره دومره توجيهاتو ته ضرورت وړاندی سو. لهذا ددې کوم ضرورت نسته (ځکه هر کس دا خبره پيژني چي جزئي احکام د کلي احکامو څخه مأخوذه وي، د مثال په توګه ويل کيږی عمر په" نصر عمر" کي مرفوع دی. ځکه دی فاعل دی، او هر فاعل مرفوع وی نو عمر مرفوع دی. اوس دلته دا خبره هر فاعل مرفوع وی يو حکم کلي د علم النحو دی، نو ددې څخه ددې د فرع حکم چي عمر په "نصر عمر"کي دی حکم چي مرفوعيت دی معلوم سو. لهذا دغه ډول په هر فن او علم کي دی)

حاشيه نمبر ۸ :

دريم جواب: معرَف علم دی، او "ما" عبارت د علم څخه ده. او په معني سره د معرفت دی نو علم په معني د معرفت مفيد او په خپله مفاد هم دی. لهذا دغه علم دوه تعلقه

لری، ځکه علم یو نسبت دی طرفین غواړی، یو طرف یې عالم او دوهم طرف یې معلوم دی. نو یو تعلق د عالم او بل تعلق د معلوم سره لری. نو دغه علم په دې اعتبار سره چي دی تعلق د عالم سره لری، او قائم په عالم پوری دی نو دی مفید دی، او په دې اعتبار سره چي دی تعلق تر معلوم پوری لری نو دی بیا مفاد دی.

سوال: آیا داسې کوم شي وجود لری چي مفید او مفاد سره یو وي؟

جواب: هو، لکه ویل کیږی "علم زید یفیده صفة کمال" علم د زید زید لره صفت د کمال فائده کوی. دلته مفید او مفاد یو شي (او دغه دواړه یو شي دی چي هغه علم دی). دلته علم دوه اعتبار لری.

۱: علم قائم د زید سره وی. ۲: کمال نوم د خروج د قوت څخه و کمال ته دی، (یعني ظهور د علم) لهذا علم د زید په دې حیث چي د زید سره قائم دی نو دغه علم مفید دی. او په دې حیث چي دا یو داسي شي چي په ده سره علم دده (محل) د قوت څخه و فعل ته خارجیږی نو دغه مفاد دی.

خلاصه دا سوه چي قیام د علم تر زید پوری مفید لپاره د خروج من القوة الي الفعل دی.

﴿فائده﴾: **اول:** دلته دوه شیان دي. ۱: یو کس استعداد د علم لری، نو دغه استعداد د علم لری، نو دغه استعداد صفت د کمال ددغه کس نه دی. او دغه مرتبه د قوت ده، یعني انسان طاقت او اهلیت د علم د حصول لری.

۲: دغه استعداد او قوت څخه و ظهور ته راتلل داوړل چي علم په دغه کس پوری قائم سي، او دی عالم و ګرزی نو دغه اوس صفت د کمال لپاره ددغه انسان دی. لهذا علم په اعتبار قوت مفید او دغه علم په اعتبار د فعل بیا مفاد دی. و الله اعلم بحقیقة الحال، هذا لدی،

دوهم: قال المحشي المدقق فذات التصدیقات الخ": محشي مدقق فرمایلي دي چي دلته دوه شیان دي. ۱: ذات د تصدیقاتو بیله اعتبار ددې خبری چي دی په نفسي انساني کي حاصل سوی دی. په دې حیث دغه تصدیقات مفید دي.

۲: تصدیقات په دې اعتبار سره چي دوی په نفس انساني کی حاصل سوی دي، په دې اعتبار سره دوی مفاد دي. لهذا مفید او مفاد یو شي دي. په حیث د ذات مفید او په حیث د حصول مفاد دي.

بیان د رد: تصدیق یو قسم د علم دی. او حصول ذهني په حقیقت کي د علم معتبر دی،او په علم کي تر څو حصول ذهني معتبر سوی نه وی تر هغه پوری هغه ته علم نه ویل کیږی. نو تصدیق ته بېله حصولي ذهني تصدیق نه ورته ویل کیږی. لهذا ده ته تصدیق ویل صحت نه لری. او داډول بیا دی مفید بلل هیڅ صحت نه لری.

بهر حال په تعریفاتو کي اعتباری فرق معتبرول یو تکلف دی، لهذا دغه د تکلف څخه ډک جواب دی.

و الاحسن ان یقال ان المفید الخ" **سوال:** علامه سیالکوټي رحمه الله په دې عبارت سره څه ښوول غواړی؟

جواب: دی د صاحب الخیالي خبره رانقل کوي، هغه ویلي دي چي ښه خبره داده دلته داتأویل تر سره سي: دلته دوه شیان دي. ۱: علم پر ټولو احکامو. ۲: علم پر هر یوه د احکامو څخه، لهذا علم په اول اعتبار سره مفید او په دوهم اعتبار سره مفاد دی.

سوال: دلته د مفید او د مفاد تر مینځ فرق اعتباری او که ذاتي دي؟

جواب: فرق ذاتي دی، ځکه مفید کل او مفاد جزء دی. د کل او جزء تر مینځ ذاتي فرق وجود لری.

سوال: په دې صورت کي د افاده څه مطلب دی؟

جواب: مطلب دادی چي معلوموالي د کل مستلزم معلوموالي لر د جزء دی، څه وخت چي کل معلوم سي نو ددغه کل جزء هم معلومیږی.

سوال: محشي په دې عبارت "و فیه ما مر في التوجیه الثاني" سره څه ښئي؟

جواب: محشي په دې سره ددغه جواب د ضعف وجه ښوول غواړی، خلاصه داده چي دغه وجه که څه هم "جواب" د فساد څخه ژغوری مگر دغه قید "یفید" په تعریف کي د معتبرولو کومه وجه نسته.

حاشیه نمبر ۹ :

څلورم جواب : دلته (ما یفید معرفة الاحکام العملیة عن ادلتها التفصیلیة) معرَف ملکه ده.

سوال: عالم په يو فن سره په حقيقت کي هغه کس دی کوم چي د دغه علم ټولي مسائلي پيژني. نو عالم بالنسبت و علم ته دري مراتبي لري.

۱: **عقل بالملکه:** د يو فن او د يو علم د ټولو مسائلو د حصول پوره پوره استعداد او توان لرل، داډول چي ده ته ټول مبادی د دغه علم حاصل و ګرزی سره د هغه شي چي پر هغه باندی استخراج د مسائلو د دغه مبادی څخه موقوفه وی.

۲: **عقل مستفاد:** دغه عالم ته د دغه علم بالفعل مستحضره وی، داډول چي دی کتنه په مباديو کي د دغه علم وکړی نو ده ته دغه علم حاصل و ګرزی.

۳: **عقل بالفعل:** عالم ته يو داسي ملکه حاصله سي چي څه وخت علم دده د مشاهدې څخه ووزی، او غائب و ګرزي نو دی بيا پر دغه علم باندی د حاضرولو او مستحضرولو توان لری، او ده ته د کوم نوی تکلف ته ضرروت نه وي (کوم چي په شروع کي د حصول په مهال کاللي وو).

جواب: اصل دادی چي وضعه د نومونو د علومو لپاره د تصديقاتو د مسائلو وی، مګر بعضي علوم لکه فقه داسي وي چي دوی دومره زياتي جزئياتي لری چي هغه ضبط کي نه راځي، او نه د هغه شمېر معلوم وي، بلکه نوی نوی واقعاتي پېښيږی او نوی نوی مسائلي وجود ته راځي. لهذا بالفعل هيڅوا ته هم دغه ټولي مسائلي حاصلېدلای نسي، په دې صورت کي عالم دد غه فن هغه کس بلل کيږی کوم چي کامله استعداد ددې مسائلو د حصول لری. او ده ته ملکه د استنباط د مسائلو حاصله وی. نو دغه ملکې ته علم ويل کيږی. او بعضې بيا داسي علوم وی چي مسائلي ددوی محدوده وی لکه علم الکلام مګر تصديقات د دغه مسائلو د عام سره دوام نه لری، بلکه د عالم څخه هېريږی. نو په دې صورت کي دوی د علم اطلاق پر ملکه د استحضار وکړي (او دغه ته عقل بالفعل ويل کيږی).

سوال: آيا دغه جواب تر پاته نورو غوره دی؟

جواب: نه، ځکه سياق د عبارت دلالت پر دې خبره کوی چي دلته علم په معني سره د ملکه نه دی، " او په سياق کي د عبارت دا واقع سو دی: تصنيف ددې دو علومو، تر تيب د ابوابو او فصولو ددې علومو"، ځکه په عرف کي لفظ د تدوين او ترتيب مضاف و ملکه ته نه ګرزی (چي داډول وويل سي" تدون الملکة"، "ترتيب الملکة"). البته دوی دواړه و علم ته مضاف ګرزی او داسی ويل کيږی

"تدوين العلم"، "ترتيب العلم". ځکه تدوين د معلوم وي، او تدوين د معلوم ورسته تر تدوين د علم عرفاً تر سره کيږي. او دغه خبره د صاحب الخيالي ځخه را نقل سوېده.

سوال: آيا د دوهم او دريېم جواب د سياق سره د عبارت موافقت لري؟

جواب: هو، ځکه په دارو کي علم په خپله معني پاته دی، لهذا تدوين د معلوم عرفاً تدوين د علم شمېرل کيږي. څه وخت چي تدوين د معلوم وسي نو دي ته تدوين د علم هم وويل سي. لکه ويل کيږي "كتبتُ علم فلانٍ و سمعته" ما د فلانکي علم و ليکي او هغه مي دده څخه واور بدی.

سوال: تدوين د "هغه معلوماتو د کوم د علومو په استعمال اوممارست سره ملکه تر لاسه کيږي" دي تدوين د ملکه و شمېرل سي، لکه څه ډول چي تدوين د معلوم تدوين د علم شمېرل کيږي، لکه ويل کيږي "كتبتُ علم فلان و سمعته". اوس دلته کتابت د معلوم کتابت د علم شمېرل سوی دی دغه ډول دي په ملکه کي تر سره سي چي کتابت د معلوم دي کتابت د ملکه و شمېرل سي؟

جواب: تدوين د معلوم تدوين د علم شمېرل په عرف کي تر سره کيږي او ذوقِ سليم ددې څخه انکار نه کوي. پاته تدوين د معلوم تدوين د ملکه شمېرل دغه په عرف کي نه تر سره کيږي، او دغه ډول ددې څخه ذوقِ سليم انکار کوي. او دا ډول په وړاندی سوی مثال کي کېدای سي چي تدوين د معلوم دي تدوين د علم شمېرل سوی نه وي، بلکه علم دي په دغه مثال کي په معني سره د معلوم وي.

﴿فائده﴾: **سوال:** مقصد د محشي په دې عبارت "قال في شرح التلخيص في بيان قوله" سره څه دی؟

جواب: دليل وړاندی کونه پر دې خبری "فمما يأباه الذوق السليم" ده، او ددې خبری وضاحت کونه ده.

صفحه نمبر ۱۶:

عبارت

لكن يرد علي اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد و ليس بفقيه اجماعاً ، و غاية ما يقال انه كما اجمع القوم علي الخ.

ترجمه

مکر د جوابونو ځخه پر اول جواب باندی دا اعتراض واردیږی چي فقیه والي د مقلد لازمیږی. او حال دا چي مقلد فقیه په اجماع سره نه دی. **آخری خبره** په په جواب کي ددي اعتراض دا تر سره سي چي ترڅکه د قوم اجماع پر دې تر سره سوېده چي مقلد فقیه جوړېدای نسي دا دول پر دې هم ددوی اتفاق راغلي دي چي فقه د مدون او تصنیف سوی علومو ځخه یو علم دی، او یو ځای والي ددي دو اجماعګانو تر مینځ دادول راځي چي فقه لره دوې معناګاني وکرزول سي، ددې دو معناګانو ځخه یوه په مقلد کي نه حاصلېدل د حصول سره د هغه بلي معني په مقلدکي ددې سره منافات نه لری. د شارح رحمه الله دا قول ﴿**د دوی د دلائلو ځخه حاصل سوی وی**﴾ تعلق تر "معرفة" لری. حصول د دې معرفت د دلائلو ځخه اګاهي په دې خبره سره ورکوی چي دغه معرفت استدلالي په لحاظولو سره د قید د حیثیت دی. ځکه حاصل سوی علم د دلیل ځخه په حیث د دلیل پر ته د استدلالي بل ځه نه وی. نو علم د جبریل او علم د رسول الله عليهما السلام ووتل، ځکه دغه په توسط د حدس وی، نه په تکلف سره د اکتساب. که **چیری ته پوښتنه وکړې**: علم د علیه السلام پر بعضو احکامو باندی اجتهادی وو نو په دې صورت کي په دغه قید سره دغه علم اجتهادی خارج نسو. **موږفرمایو**: تعریف د "الاحکام" استغراقي دی. نو اوس اشکال نه واردیږی.

تشريح

حدس: هر هغه معرفت او پیژندنه کوم چي په ذهن کي په یوه پلا حاصله سي، په دې کي مخکښي خبر او استدلال عقلي ته کتنه نه تر سره کیږی.

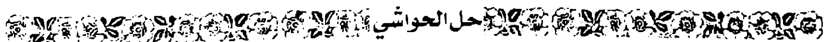
حَدْس: اسم : فِراسة وذكاء. مصدر حدَسَ / حدَسَ بـ / حدَسَ في ....حَدس : إدراك الشّيء إدراكًا مباشرًا من غير اعتماد على خبرة سابقة. /// صادق الحَدْس : يظُنّ الظّنّ فلا يخطئ.. //// (الفلسفة والتصوُّف) اطّلاع عقليّ مباشر على الحقائق البدهيّة /// (الفلسفة والتصوُّف) معرفة حاصلة في الذّهن دفعة واحدة من غير نظر واستدلال عقليّ أو خبرة سابقة.

حدس، بنابه تعریف ارسطو (1993، برهان، 89ب 10. 20)، گونهای استعداد است برای دریافت بی‌درنگ حد وسط، مثلا کسی با دیدن اینکه همواره روی درخشان ماه به سوی خورشید است، به‌سرعت دریابد که این امر به دلیل آن است که ماه درخشندگی خود را از خورشید می‌گیرد یا علت دوستی میان دو نفر را بدینسان دریابد که هر دو، دشمن شخص سومی هستند. در این موارد با دیدن حد اصغر و حد اکبر، بی‌درنگ حد وسط یا علت را درمی‌یابد (نیز رجوع کنید به ارسطو. 1980، ج 2، ص 426، ترجمه متی‌بن یونس که عبارت ارسطو را به «ذکاء یعنی حُسنِ حَدس» ترجمه کرده است.

فارابی (ص 61) ذکاء را حُسن حدس درباره چیزی تعریف کرده است که به سرعت و بدون طی هیچ زمانی یا آنکه در زمان کوتاهی انجام می‌شود (نیز رجوع کنید به ابن‌سینا، 1404الف، ج 2، فن 6، ص 259؛ نصیرالدین طوسی. ص 304: صدرالدین شیرازی، سفر 1، ج 3. ص 516، که ذکاء را همچون فارابی شدت و قوّت و کمال و بلوغ

حدس دانسته‌اند)/// ابن‌سینا در آثار خود، تعریف حدس را با تعبیرات مختلف بیان کرده است. در بیان او (1403، ج 3، ص 358؛ همو، 1371ش، ص 107؛ همو، 1379ش، ص 169، 340؛ همو. 1404ب، ج 3، فن 5، ص 259) حدس عبارت است از ظهور و تمثل یکباره و دفعی حد وسط در ذهن، بدون قصد و اختیار، در پی شوق و طلب و بدون حرکت یا بدون هیچ شوق و طلب و هیچ حرکتی، به‌طوری که نفس یکباره بر مطلوب و مجهول عالم گردد و حد وسط و نتیجه باهم در ذهن حاصل شوند. وی این ظهور دفعی حد وسط را در ذهن گاه با «سرعت انتقال ذهن از معلوم به مجهول» و گاه با «حرکت خوب ذهن برای به دست آوردن بلاواسطه حد وسط» نیز تعبیر کرده است.

به گفته ابن‌سینا (1379ش، ص340؛ همو، 1404الف، ج 2، فن 6، ص 220،219) دستیابی به حد وسط اساس اکتساب امور معقول است و تا حد وسط قیاس در ذهن حاصل نشود، نمی‌توان امر معقولی را تعقل کرد. این حد وسط از دو طریق برای ذهن حاصل می‌شود: به وسیله حدس، یا از طریق تعلیم. مبادی تعلیم هم حدس است، زیرا ادراک اشیا به حدسهایی منتهی می‌شود که ارباب حدس آنها را استنباط کرده و به متعلمان انتقال داده‌اند. بنابراین، ممکن است برای انسانی، به خودی خود، حدسی حاصل شود و بدون استفاده از معلم، قیاسی در ذهن او منعقد گردد. به عقیده او (1404الف، ج 2، فن 6، ص 219) استعداد متعلمان در آموختن علوم یکسان نیست، بلکه قوه ادراک برخی قوی‌تر و برخی دیگر ضعیف‌تر است. پس هر متعلمی که به ذات خود از حقایق مطّلع شود، استعدادش قوی‌تر است و این استعداد قوی، حدس خوانده می‌شود. به نظر ابن‌سینا (1403، ج 2، ص 353) نفس در مرتبه عقل بالملکه (رجوع کنید به عقل*) از راه فکر (رجوع کنید به فکر / تفکر*) یا حدس به معقولات دوم (غیراولی و غیربدیهی: رجوع کنید به معقولات*) دست می‌یابد. به گفته او (1403، ج 2، ص 358، نیز رجوع کنید به ص 358-359، شرح نصیرالدین طوسی) فکر حرکت از مجهول به مبادی و مقدماتی است که در خیال و ذاکره ذخیره شده است و در این حرکت، ذهن به جستجوی حد وسط مناسب، یا آنچه در حکم حد وسط و موجب کشف مجهول می‌شود، می‌پردازد و سپس از مقدمات به سوی مقصود و کشف مجهول حرکت می‌کند (برای اطلاع از نظر منطق‌دانان در باب مراحل و تعداد حرکتها در فکر رجوع کنید به فکر / تفکر*). اما در حدس، ذهن بدون حرکت، به حد وسط و مطالب عالم می‌گردد.



حل الحواشي

حاشيه نمبر [1] :

سوال: د دې عبارت څخه "المقلد أي غير المجتهد" د محشي مقصد څه دی؟

جواب: مقلد يو لفظ مشترک دی. په معنې سره د عام کس (عامي) هم راځي، دغه وخت دغه مقابل د مستدِل (مسئله په دليل سره ثابته کونکي) راځي، او دا دول عالم کوم چې و درجه ته د اجتها

د رسېدلي نه وی، په دې صورت کي د مجتهد مقابل راځي، ځرنګه مقلد لفظِ مشترک دی. او د مشترک څخه ټوله معناګاني په يوه وار مرادېدای نسي، بلکه يوه معني به مراد وی، نو د مراد د تعين لپاره د دغه تفسير تر سره سو.

سوال: پر اول تعريف "المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحکام العملية عن ادلتها التفصيلية " خو به کوم اعتراض نه واردېږی؟

جواب: دا اعتراض واردېږی چي دغه تعريف صحت نه لرى، ځکه ددې مطابق مقلد فقيه ګرزی، او حال دا چي اجماع پر دې خبره راغلېده چي فقيه محض مجتهد وئ نه بل څوک، لهذا مقلد فقيه نسي کېدای.

سوال: مقلد څرنګه فقيه جوړېږی؟

جواب: داډول ګرزی چي مجتهد هغه کس وي کوم ته چي معرفت د مسائلو د دلائلو څخه حاصلېږي، او دلته مقلد هم دغه ډول دی (ځکه څه وخت چي دی د مسائلو مطالعه وکړی، او ددغه مسائلو دلائل و پيژني نو په دې سره ده ته معرفت د احکامو د دلائلو څخه تر لاسه سي)، او نو مقلد فقيه ګرزېدل باطل دی، نو دغه تعريف باطل دی.

﴿فائده﴾:

سوال: آيا پر دې تعريف کوم بل چا اعتراض وارد کړی دي؟

جواب: هو، په شرح کي د مختصر عضدی دا خبره رانقل سوېده چي په دې تعريف کي که چيری د "الاحکام" څخه مراد بعض احکام سي، نو تعريف د فقه به د اغيارو څخه مانع و نه ګرزی، ځکه هغه مقلد فقيه ګرزی کوم چي په استدلال سره بعضي احکام و پيژني، او حال دا چي د مقلد فقيه ګرزېدل صحت نه لری.

"لانا لانريد به العامي" سوال: موږ د مقلد فقيه ګرزېدل نه منو، ځکه د مقلد څخه مراد عام کس مراد دی، او عام کس د دلائلو څخه احکام نسي حاصلوای. او حال دا چي فقيه هغه دی کوم چي د دلائلو څخه احکام حاصلوي، لهذا فقاهت د مقلد لازم نسو؟

جواب: مقلد څخه عامي (عام کس) مراد نه دی بلکه هغه کس مراد دی کوم چي عالم، مګر مرتبه ته د اجتهاد رسېدلي نه وی. او عالم ته کله کله د دلائلو څخه احکام تر لاسه سي. او حال

دا چي پر دغه عالم باندی اطلاق د فقيه په اجماع سره نه تر سره کيږی. او سيد رحمه الله په حاشيه کي د شرح المختصر العضدی فرمايلي دي چي فقيه ددوی په وړاندی عبارت د مجتهد څخه دي نه د بل څخه. نو دده علم ته فقه نه ويل کيږی.

فاندفع ما قاله الفاضل المحشي و فيه نظر لان الفقه علي اول" **سوال:** مورږ د مقلد فقيه ګرزېدل نه منو، ځکه فقيه هغه کس وی کوم چي مسائلي سره د دلائلو پيژني، او دلته مقلد بېله دليله مسائلي پيژني، که چيری سره د دلائلو يې پيژندای نو بيا به فقيه والي د مقلد لازم سوی وای؟

جواب: مقلد د دو شيانو مقابل راځي.

۱: مقلد د مجتهد مقابل راځي.

۲: مقلد د مستدِل (مسائلي په دلائلو سره حاصلونکي کس) مقابل راځي. لهذا دلته مقلد مستدِل نه ګرزی (ځکه ده ته مسائلي په دلائلو سره نه حاصليږی)، بلکه مجتهد ګرزی (ځکه مجتهد هغه کس وی کوم چي مسائلي د دلائلو څخه پيژني، او دلته مقلدهم مسائلي سره د دلائلو د پيژندلو په صورت کي مسائلي دلائلو څخه پيژني داډول چي دا مسئله ددې دليله څخه تر لاسه کيږی.

"علي ان من طالع المسائل المدللة" **سوال:** که چيری مقلد مدللي مسائلي مطالعه کړی. او دی ددغه مسائلو تفصيلي دلائل وپيژني، نو دغه وخت دغه کس مقلد پاته نسو، بلکه دی زده کونکي، مجتهد او کوشش کونکي په پيژندلو کي ددغه مسائلو وګرزېدی، لهذا دی مجتهد و ګرزېد ی، نو اوس کوم سوال نه وارديږی؟

جواب: مجتهد په دو معناګانو سره راځي.

۱: د مسائلو استنباط کونکي. ۲: کوشش کونکي. لهذا دلته مجتهد په اوله معني سره مراد دی، نه په دوهمه معني سره، لهذا مقلد مجتهد و ګرزېدی او حال دا چي مقلد مجتهد نه وی.

سوال: د دوهم او دريیم جواب (علم الاحکام الکلية . ۲: علم بمعني المعرفة) مطابق هم مقلد مجتهد ګرزی (ځکه مقلد چي څه وخت پر احکامو کليو علم پيدا کړي کوم چي مفيد معرفت لره د احکامو جزئيه دی، نو دغه وخت دغه مقلد به فقيه و ګرزی). او داډول هغه مقلد فقيه ګرزی کوم چي دغه کلي احکام د تفصيلي دلائلو څخه و پيژني، او حال دا چي مقلد فقيه کېدای نسي، نو بيا

محشي خيالي رحمه الله دغه سوال پر دوهم او دريم جواب باندې د واريدېدلو خبره ولې و نه کړه؟

جواب: په دوهم او دريم جواب باندې دغه سوال که څه هم واردېږي مگر پر دغه تصدير دې اعتراض جواب وجود لرې، پاته پر اول جواب نو ددې جواب ورکول د تکلف څخه خالي نه دی.

سوال: هغه جواب کوم دی؟

جواب: دادی چې په دغه دواړو تعريفونو کې "معرفت" په معنې سره د يقين دی، او دلائل (عن ادلتها) په معنې سره د اماراتو، قرائنو يعني ظني دلائلو دې. نو د دوهم جواب مطابق عبارت دا گرزی "يسموا علم احكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية عن دلائل الظنية فقهاً" يعني دوی علم پر کلي احكامو "کوم چې د ظني دلائلو څخه تر لاسه کيږی" چې مفيد يقين لره پر جزئي احكامو دی دغه په فقه سره مسمي کړی. او د دريم جواب مطابق تقدير د عبارت دا گرزی "يسموا العلم بالاحكام عن الادلة الظنية فقهاً" يعني دوی علم پر حاصل سوی احكامو د ظني دلائلو څخه په فقه سره مسمي کړي. او په دې خبره کې شک نسته چې د ظني دلائلو څخه پر اخيستل سوی احكامو باندی يقين راتلل پرته د مجتهد د بل چا کار نه دی.

سوال: دغه يقين راتلل ولې خاص تر مجتهده پوری دی؟

جواب: د يقين راتللو دليل موږ په صورت کې د قياس وړاندی کوی.

صغری: هذا مظنون المجتهد (دغه په ظن سره د مجتهد تر لاسه سوی دی). **کبری:** و كل ما هو مظنون المجتهد فهو واجب العمل قطعاً (يعني هر مظنون د مجتهد باندی قطعاً عمل کول واجب دی). نو دا نتيجه داتر لاسه سوه: هذا "مظنون المجتهد" هو واجب العمل (پر مظنون باندی د مجتهد عمل تر سره کول واجب دی). او ددغه نتيجه سره يوه تسليم سوېده مقدمه ورسره يو ځای کيږی. نو تقدير به دا وگرزی: مظنون المجتهد واجب العمل، كل ما يوجب عليه العمل قطعاً فهو معلوم عند المجتهد قطعاً . نو تيجه دا سوه: هذا "مظنون المجتهد" معلوم عنده قطعاً.

عنوان آخر: د مجتهد د يو دليل په توسط سره پر يو حکم باندی د ظن د راتللو په صورت کې پر دغه مجتهد باندی پر دغه حکم باندی عمل کول واجب قطعاً دی (دغه خبره په اجماع سره ثابته

دد، يعني اجماع پر دې خبره راغلېده چي پر مجتهد باندی عمل کول پر هغه ظني حکم باندی قطعاً واجب دی، کوم ته چي دده رأی رسېدلې وی، او ددغه خبری په هکله ډېر زیات خبر ونه راغلي دي حتي چي دا خبره معناً متواتره ګرزېدلې ده). و هر هغه حکم چي پر هغه باندی عمل کول پر مجتهد باندی واجب قطعاً وی، هغه ددغه مجتهد په وړاندی معلوم قطعاً وی (ځکه په طریقه سره د یقین پر یو شي باندی عمل کول فرع ددې خبری ده چي پر دغه شي به علم قطعاً وی. او که چیری معلوم نه وی نو عمل پر دغه حکم باندی عمل کول واجب نه دی). نو دا خبره ثابته سوه چي پر یو حکم باندی د مجتهد په ظن راتللو سره هغه حکم دده لره معلوم قطعاً ګرزی.

سوال: ددې عبارت "يجب عليه العمل" څخه څه مراد دی؟

جواب: مراد دادی چي پر مجتهد باندی دا واجبه ده چي دی به د خپل هغه ظن اتباع کوی کوم چي ده ته د ظني دلائلو او اماراتو څخه حاصل سوی دی.

سوال: پر مجتهد باندی ولي اتباع د خپل ظن واجبه ده؟

جواب: ځکه شارع د مجتهد ظن یو علامه او موقوف علیه لپاره د حکم ګرزولېده. څرنګه چي ده ته حکم تر لاسه سي نو پر هغه باندی عمل کول واجب دی دغه ډول چي ده ته د حکم علامت تر لاسه سي نو هم پر ده باندی عمل واجب دی.

سوال: دغه حکم (کوم ته چي د مجتهد رأی رسېدلېده) ظني او که یقیني دی؟

جواب: دغه حکم په دې حیث ظني دی چي دی د ظني دلیل څخه تر لاسه سوی دی، مګر پر دغه حکم باندی د عمل کولو (په طریقه د قطعیت) په وجه ددغه حکم پر ثبوت باندی علم یقیني وی. نو ظنیت د حکم مستفاد د ظني دلیل څخه دی، او پر ده باندی د علم یقیني راتلل مستفاد د عمل کولو څخه "پر ده" دی. لهذا دا خبره ثابته سوه چي د ظني دلائلو څخه یقین تر لاسه کول خاص تر مجتهد پوری دی. ځکه یقین و هغه چا ته حاصلیږی چي پر هغه باندی عمل کول پر دغه حکم واجب وی، څرنګه اجماع پر دې خبره راغلېده چي پر دغه حکم عمل کول واجب پر مجتهد په طریقه سره د قطعیت دی، نو دا خبره ثابته سوه چي یقین راتلل په ثبوت سره د حکم د مجتهد کار دی.

سوال: که چیری مقلد د یو حکم په هکله خپله رأی قائمه کړی نو آیا پر دغه مقلد باندی پر دغه حکم عمل کول واجب دی؟

جواب: نه، واجب نه دی، ځکه دده په ظن سره علم پر حکم نه راځي، ځکه اجماع پردې خبره راغلې نه ده چي پر مقلد باندی عمل کول پر دغه حکم باندی واجب دی. بلکه ددې پر خلاف باندی اجماع تر سره سوېده یعني چي پر ده باندی عمل کول واجب نه دی. نو اوس دا خبره ثابته سوه چي مقلد فقیه نه دی.

سوال: آیا ددغه توجیه څخه (معرفت په معني د یقین اخیستل او دلائل په معني د اماراتو اخیستل) په اول جواب کي کار اخیستل کېدای نسي؟

جواب: نه، ځکه که چیری دغه توجیه په اول جواب کي معتبره سي نو عبارت به دا وګرزي " سموا المسائل المدللة المفیدة للیقین بالاحکام الجزئیة عن الادلة الظنیة فقهاً" یعني دوی مدللي مسائلي "کوم چي یقین د ظني دلائلو څخه په ترلاسه سوی جزئي احکامو باندی فائده کوی" په فقه سره مسمي کړي. لهذا د دې توجیه څخه دا خبره ثابتیږی چي ددې مدللي مسائلو په مطالعه سره یقین تر لاسه کیږی. او حال دا چي هیچا ته هم یقین نه تر لاسه کیږی، حتي چي په خپله مجتهد ته هم نه ترلاسه کیږی.

سوال: په مطالعه کولو سره مجتهد ته ولي یقین نه حاصلیږی؟

جواب: ځکه مجتهد کله کله یوه مسئله سره د دلیل مطالعه کړي، په دې سره دی د یو حکم په هکله خپله رأی قائمه کړي. او تردې ورسته ددغې مسئلې سره د دلیله په مطالعه کولو سره دده رأی د بل حکم په هکله قائمه سي (لهذا مسئله یوه، دلیل یو مګر وخت جلا او حکم جلا ثابت سي).

نو اوس که چیری پر اول حکم باندی عمل کول پر مجتهد واجب سي نو دی به بیا د دوهم حکم سره څه کوی، او که چیری پر دوهم عمل کول واجب سي نو دی به بیا د اول سره څه کوی، څرنګه عمل واجب نه دی، نو دغه حکم معلوم قطعاً هم نه دی، نو یقین نه راغلي. لهذا دا خبره ثابته سوه چي په مطالعه سره د مجتهد هم یقین نه راځي.

سوال: د مجتهد علم تر لاسه کول "د یو حکم په هکله د ظني دلیل په توسط" دوه ډوله دی.

۱: په طریقه د ظن وی.

۲: په طریقه د اذعان وی. آیا په دغه دواړو صورتونو کي د مدللو مسائلو په مطالعه کوني سره مجتهد ته یقین نه تر لاسه کیږی؟

جواب: په دوهم صورت کي يقين تر لاسه کيږی، تر څه وخته چي دغه اذعان قائم وی تر هغه پوری دی په يقين سره وی، او څه وخت چي دده اذعان د مينځه لاړ سي نو بيا دغه يقين هم د مينځه لاړ سي. لهذا د تصديق تر وجود پوری پر ده پر دغه حکم باندی عمل کول واجب دی، او څه وخت چي تصديق د مينځه لاړ سي نو بيا پر ده باندی عمل کونه واجب نه ده.

اندفع ما قيل هذا الکلام مبني علي عدم تقيد المسائل باليقينية" **سوال:** که چيری مدللي مسائلي په يقينيه سره **مقيد نسي** (داسي وويل سي "سموا المسائل المدللة المفيدة لليقين بالاحکام عن الادلة الظنية بالفقه" يعني دوی مدللي مسائلي کوم چي يقين پر احکامو د ظني دلائلو څخه فائده کوی په فقه سره مسمي کوی) په دې صورت کي دا سوال واردېږی چي مطالعه د مسائلو يقين نه فائده کوی. او که چيری مسائلي په يقينيه سره مقيد سي نو بيا دا سوال نه واردېږی، ځکه د يقيني مسائلو مطالعه يقين فائده کوی؟

جواب: مسائلي عام تر دې مقيدی په يقين سره سي او که نسي په يوه صورت کي هم ددوی مطالعه يقين نه فائده کوی.

سوال: يقين لره فائده کونکي شي څه دی؟

جواب: تصديق د مجتهد، يعني مجتهد په توسط د دليل د حکم د اثبات تصديق په کولو سره يقين حاصلېږی، ځکه تر څه وخت پوری اذعان باقي وی تر هغه پوری يقين باقي وی. نو خلاصه دا سوه چي د مسائلو په مطالعه کولو سره يقين نه تر لاسه کيږی بلکه په تصديق سره د **مجتهد** (او دغه ډول دده په عمل کولو سره) يقين تر لاسه کيږی.

حاشيه نمبر ۲:

دغه جواب د تېر سوی سوال دی (چي مقلد د اول تعريف موافق فقيه و گرزېدی). حاصل دا دی چي د فقه په دو معناگانو (کوم چي په راتلونکي حاشيه کي راتلونکي دی) سره راځي، نو موږ دا خبره نه منو چي مقلد په دې معني سره فقيه نه دی، بلکه دغه فقيه نه کېدل په اعتبار د هغه بلي معني دی، ځکه فقه په هغه معني سره مقلد ته ترڅو چي دی مقلد وی نه تر لاسه کيږی.

حاشيه نمبر ۳:

سوال: دوې اجتماعي کومي دي؟

جواب: دا دی.

۱: اجماع پر دې خبره تر سوېده چي فقه د تصنیف سوی علومو څخه ده، ددې څخه دا لازمیږي چي مقلد فقیه وګرزي (هغه مقلد چي دغه تصنیف سوی مسائلي وپیژني).

۲: اجماع پر دې راغلېده چي فقیه محض مجتهد کېدای سي نه مقلد.

سوال: ددې دوو اجماع ګانو تر مینځ کوم تعارض خو به وجود نه لري؟

جواب: هو، ددوی تر مینځ دا تعارض وجود لري چي د اولي معني په اعتبار سره مقلد فقیه نسي کېدای، او د دوهمي معني په اعتبار سره مقلد فقیه کېدای سي، داځکه چي مقلد علم پر دغه تصنیف سوی فقهي مسائلو باندي ترلاسه کړی. نو په دغه سره دی فقیه وګرزي. لهذا د اول تعریف څخه عدمي فقاهت د مقلد مستفادیږی او د دوهم څخه یې امکان مستفادیږی؟

سوال: آیا ددې دو اجماع ګانو تر مینځ د موافقت کوم صورت وجود لري؟

جواب: هو، هغه صورت دادی چي فقه لره دوې معناګاني ثابتي وګرزي.

۱: په معني سره د "الیقین بالاحکام عن الامارات" (یعني د ظني دلائلو څخه پر احکامو باندي یقین راتلل) دی.

۲: په معني سره د هغه مدللو مسائلو دی کوم چي مدون او تصنیف سوی دي.

لهذا مقلد په اعتبار د اولي معني د فقه فقیه ګرزېدای سي نه د دوهمي معني په اعتبار سره.

لهذا نفي په اعتبار ددوهمي معني او اثبات په اعتبار د اولي معني دي.

حاشیه نمبر ۴:

"بملاحظة الحیثیة" **سوال:** موږ دا خبره نه منو چي د فقه د تعریف څخه علم د جبریل علیه السلام او د رسول علیه السلام وزی، ځکه ددوی علم هم د دلائلو څخه ترلاسه سوی وي، او ترلاسه کیږی؟

جواب: دلته په تعریف کي قید د حیثیت معتبر دی، نو معني د عبارت دا ګرزي " د احکامو معرفت د دلیل څخه په حیث د دلیل حاصل سوی وی. او کوم معرفت چي د دلیل څخه په حیث د دلیل ترلاسه سوی وی هغه یقیناً علم استدلالي وی (یعني معرفت چي په توسط د دلیل تر لاسه سي هغه معرفت او علم استدلالي وی). لهذا په قید سره د حیثیت علم د جبریل او علم د رسول الله علیهما السلام د فقه د اصطلاحي تعریف څخه ووتي، ځکه ددوی علم د دلائلو څخه حاصلیږی مګر د استدلال و تکلف ته او حرکت فکری ته ضرورت نه پیښیږی، مقدماتو ته د ترتیب ورکولو

څخه پرته حاصلیږی، لهذا هغه علم استدلالي نه دی، بلکه هغه ضروری او بدیهي دی. په دغه وجه د فقه د اصطلاحي تعریف څخه ووتي.

﴿فائده﴾: قید د حیثیت په تعریف کي د هغه شیانو معتبریږی کوم چي په اختلاف سره د عباراتو مختلفیږی. مګر د وضاحت په وجه ډیر ځلي لفظاً حذف سوی وی.

﴿ فائده﴾: په زیاتو موضوعاتو کي قید د حیثیت ذکر کیږی. او دا حیثیت دوې معناګاني لری.

۱: کله کله د موضوع سره د " حیث" قید ددې لپاره ذکر کیږی چي یو شي د علم موضوع یو وازی جوړېدای نسي، بلکه د غه شي په ملګرتیا ددې "حیث" موضوع ددې علم واقع سوی وی یعني دغه قید د "حیث" په موضوع کي داخل او جزء د موضوع وی، د مثال په توګه وویل سي "موجود من حیث انه موجود" موضوع د علم الهي ده. دلته "من حیث موجود" قید د حیثیت د موضوع جزء ده، لهذا په علم الهي کي د موجود د هغه ذاتي عوارضو څخه بحث کړل کیږی کوم چي موجود ته تر موجودیته ورسته ور عارضیږی. لکه وحدت او کثرت. ځرنګه دغه حیثیت د موضوع جزء وی، او په خپله د موضوع څخه په علم کي بحث نه کړل کیږی نو په دې وجه ددې حیثیت څخه هم بحث نه کړل کیږی. لکه دغه چي تسلیم سوې قاعده ده. بلکه د عوارضو ذاتیو څخه د موضوع بحث کړل کیږی.

۲: د موضوع سره کله کله د حیثیت قید ددې لپاره ذکر کیږی چي دغه حیثیت د هغه ذاتي عوارضو د وضاحت لپاره وی د کوم څخه په دغه فن کي بحث تر سره کیږی. او دغه هغه وخت تر سره کیږی چي موضوع داډول وی چي ددې عوارض ذاتیه څو انواعي لری. او په یو علم کي ددې د یوې نوعي څخه بحث تر سره کیږی. نو دغه وخت ددې موضوع سره د حیثیت د قید د اضافه کولو ورسته په دغه علم کي دغه نوع ذکر کیږی. او دغه حیثیت ددې خبری بیان کوي چي څومره عوارض په دغه علم کي بیانیږی هغه ددغي نوعي په اعتبار سره دی، او دغه حیثیت ته حیثیتِ بیانیه ویل کیږی، ځکه دغه د موضوع جزء نه بلکه لپاره د بیان د موضوع وی. لهذا په خپله ددغه حیثیت څخه په دغه علم کي بحث تر سره کیږی، او د موضوع د ذاتي عوراضو څخه شمېرل کیږی. لکه د علم طب موضوع بدن د انسان په دې حیث ده چي دی

ناروغ او روغ گرزی. لهذا دلته په تعریف کي د اصول الفقه قید د حیثیت معتبر او د دوهمي قبیلې څخه دی.

حاشیه نمبر ۵:

علم د جبریل علیه السلام او علم د رسول الله ﷺ پر مسائلو سره د دلائلو بېله فکری حرکت وي.

سوال: ددې قید په توسط سره علم د الله جل جلاله د تعریف څخه د فقه ولې نه هیستل کیږی؟

جواب: علم د الله جل جلاله د سره په معرَف کي داخل نه دی، ځکه د علم څخه مراد علم حادث دی، او علم د الله جل جلاله قدیم دی، نو کوم شي چي د سره په معرَف کي داخل نه وی د هغه و هیستولو ته کوم ضرورت نه وی. په دې وجهٔ په دې قید سره علم د الله جل جلاله د تعریف څخه و نه ایستل سو.

حاشیه نمبر ۶:

سوال: آیا رسول الله ﷺ په بعضو احکامو کي اجتهاد کونکي وو؟

جواب: په دې مسئله (چي علم د رسول الله ﷺ په بعضو احکامو کي علم اجتهادی دي او که نه دي) کي اختلاف تر سره سوی دی. هغه ځوک چي علیه السلام ته علم اجتهادی ثابت بولي ددوی تر مینځ بیا اختلاف تر سره سوی دی، **بعضې فرمايي:** د ضرورت په وخت کي پر علیه السلام اجتهاد کول واجب دی. **بعضې علماء فرمايي:** اجتهاد تر سره کول پر ده واجب نه دي. آیا په اجتهاد کي د علیه السلام خطا تر سره کیږی او که نه؟

جواب: بعضې فرمايي چي هو، او بعضې بیا فرمايي چي خطاء نه تر سره کیږی بلکه دوی معصوم د خطاؤ (په اجتهاد کي) څخه دي. دغه خبره په دیني امورو کي ده، او په دنیاوی امورو کي دده څخه د خطاء صادریدل ممکن دی.

حاشیه نمبر ۷:

خلاصه د جواب داده چي الف و لام په "الاحکام" کي استغراقي دی، نو تقدیر د تعریف دا گرزی "سموا العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال بالفقه" یعني دوی هغه علم په فقه سره مسمي کوي کوم چي پر ټولو احکامو د دلائلو څخه په طریقه د استدلال حاصل سوی وي. لهذا د

تعريف خلاصه دا سوه چې د ټولو حاصل سوی احکامو معرفت په طريقه د استدلال فقه ده. نو اوس علم د رسول الله ﷺ ووتي، ځکه دده عليه السلام په طريقه د استدلال په بعضو احکامو کې وی نه په ټولو کې.

سوال: يو انسان هم ټوله احکام حاصلولای نسي، ځکه ورځ په ورځ نوی مسائلي وجود ته راځي، لهذا الف لام په "الاحکام" کې د استغراق ګرزولو په صورت کې دغه تعريف د فقه په دنيا کې پر يو چا هم صادقه نه ګرزی، ځکه امامانو لا هم د "لا ادری" اظهار کړی دی، د امام مالک رحمه الله څخه د څلوېښتو مسائلو پوښتنه وسوه، نو ده د څلورو جواب ورکړی، او د پاته نورو په هکله يې خپله ناخبرتيا ظاهره کړه، لهذا دا خبره صحت نه لري چې معرفت د ټولو احکامو ته فقه ويل کيږی"؟

جواب: دلته د فقه ټوله احکام مراد نه دی بلکه هغه احکام مراد دی کوم چې فقيه ته حاصل سوی وی. لهذا ده ته حاصل سوی ټوله احکام په طريقه د استدلال وی دغه ته فقه ويل کيږی.

صفحه نمبر ۱۷:

عبارت

قوله:﴿معرفة احوال الادلة﴾، الظاهر انه معطوف علي معرفة الاحكام، ففيه مثل ما مر من الكلام ، و ان التزم الخ.

ترجمه

د شارح رحمه الله دا قول ﴿ **د دلائلو د احوالو پيژندنه** ﴾ ښکاره دا خبره ده چې دغه عطف پر "معرفة الاحکام" ده. او په دې کې هغه بحث تر سره کيږی کوم چې مخکې تېرسو. او که چيری دغه عطف پر موصول (ما **په** ما يفيد **کې**) سي نو بيا اشکال نه واردېږی. او پر دغه باندی د شارح دا قول "معرفة العقائد" قياس کړه. او د شارح رحمه الله دا قول ﴿ **لکه منطق لپاره د فلسفه**﴾ او صاحب المواقف په مواقف کې "**علم الکلام د منطق غوندی**" دا وجه بله وجه شمېرلېده. ځکه علم الکلام قدرت پر کلام پيدا کوی. او شارح رحمه الله دغه دواړی وجې په دې وجه يوه ګرزولېده چې علم الکلام په مثل د منطق په دې اعتبار سره دی چې دی قوت پر کلام فائده کوی. لکه څرنګه منطق قوت پر نطق باندی فائده کوی. لهذا د کلام تأويل و دې ته کيږی چې دی قدرت پيدا کوی. د شارح رحمه الله دا قول ﴿**نو پر دغه باندی ددې اسم اطلاق وسي**﴾ يعني اول واری، ځکه که چيری مقيد په دې قيد سره سوی نه وای، نو بيا به يا لفظ د "اول" ضائع وګرزی.



حاشیه نمبر ۱ :

سوال: "اجمالاً" په دې عبارت کې "معرفة احوال الادلة اجمالاً" څه ترکیبي حیثیت لري؟

جواب: په دې کې دوه صورته کېدای سي.

۱ : "اجمالاً" تعلق تر "الادلة" پوری لري.

۲ : "اجمالاً" تعلق تر "معرفة" پوری لري.

تفصیل : اول صورت: په دې صورت کې بیا دوه تقدیره کېدای سي.

اول تقدیر: تمیز د نسبت څخه د "معرفة" و "احوال" ته دی. په دې صورت کې تقدیر د عبارت دا ګرزي "معرفة احوال الادلة بطریق الاجمال" یعني د دلائلو د احوالو پیژندنه په طریقه د اجمال.

سوال: "بطریق الاجمال" څه مطلب لري؟

جواب: ددې مطلب دادی چې د دلائلو د احوالو پیژندنه په قاعده کلي سره وی، د مثال په توګه دلته درې شیان دي.

۱ : حکم لکه حکم د لمانځه.

۲ : دلیل د وجوب د لمانځه لکه "اقیموا الصلوة".

۳ : قاعده کلیه لکه "الامر للوجوب" (یعني امر د وجوب لپاره راځي). اوس دلته دغه دلیل په دغه قاعده کلیه سره و پیژندل سي. او داډول نه وی چې هر حکم په خپل دلیل سره و پیژندل سي لکه "الصلوة واجبة علي كل مكلف" ددې دلیل دادی "اقیموا الصلوة"، او داډول "شراب حرام دی" ددې دلیل دادی "لاتشربوا الخمر". اوس دلته هر حکم د خپل دلیل سره تعلق لري، نو د هر حکم دلیل بیانونه کار د فقه دی نه د اصول الفقه. بلکه په اصول الفقه کې د دلیل حال په ضمن کې د کلي قاعده پیژندل کیږي.

﴿فائده﴾: **دلائلي تفصیلیه و جزئیه**: هغه جزئي دلائل کوم چې تعلق تر خاصو مسائلي پوری لري، او هر یو ددې دلائلو څخه پر یو خاص معین حکم دلالت کوی. او تعلق تر فرعي مسائلو پوری لري، د مثال په توګه الله جل جلاله فرمایي: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ ﴾ .(النساء: ۲۳)، اوس دغه آیت دلالت پر یو معین حکم باندی دلالت کوی چې هغه

حرمت د نکاح کولو د مور او نورو محارمو سره دہ. او دا ډول دا الهي قول دی ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا﴾.(الاسراء؛ ۳۲) دا هم دلالت پر یو معلوم حکم کوي چي هغه د زناء حرام والي دی. او دا ډول لکه دا الهي قول "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً.(النساء:103) " دغه یو تفصیلي دلیل پر وجوب د لمانځه دی.

دلائلي کلیه او اجمالیه: هغه دلائل کوم چي تعلق تر یو خاص مسئلې پوری نه لری، او نه پر یو معین حکم د احکامو دلالت کوي (لکه لمونځ وغیره، حرمت د شرابو او سبوا ددې څخه)، لکه دلائل اربعه، کتاب الله، سنت. اجماع او قیاس، او دغه ډول ددوی متعلقات لکه امر لپاره د وجوب دی،اوس دغه یو اجمالي دلیل دی، ځکه دغه تر یو معلومي فرعي مسئلې پوری تعلق نه لری. نهي د تحریم لپاره دی. اوس دغه اجمالي دلیل دی او دغه تعلق تر یو خاص فرعي مسئلې پوری نه لری. لهذا که چیری" اجمالا" تمیز د نسبت څخه د معرفت و احوالو ته سي، نو معني دا جوړیږی " د تفصیلي دلائلو احوال په ضمن کي د کلي دلائلو پیژندل"، او د دغه څخه تعبیر په دې الفاظو "د دلائلو د احوالو پیژندنه په طریقه د اجمال" سره سوی دی.

سوال: په دې صورت کي(چي "اجمالا" تمیز واقع سوی وی) د دلائلو څخه په دې قول "الادلة" کي څه مراد دي، اجمالي دلائل او که تفصیلي دلائل؟

جواب: دلته تفصیلي دلائل مراد دی نه اجمالي.ځکه که چیری اجمالي دلائل مراد سي، نو معني د عبارت به دا جوړه سي "د اجمالي دلائلو د احوالو اجمالي پیژندنه". او معرفت اجمالي دادی چي یو شي د کلي قواعدو په ضمن کي و پیژندل سي مثلاً. نو حاصل د معني به دا وګرزی "اجمالي یعني کلي دلائل په ضمن کي د کلي قواعدو پیژندل". او حال دا چي د کلي دلائل لپاره کلي قواعدي وجود نه لری، بلکه دوی په خپله کلي قواعدی دي.

دوهم تقدیر: دغه حال د "الادلة" څخه دی، تقدیر د عبارت دا جوړیږی" معرفة احوال الادلة حال كونها مجملة غير مبسوطة بحكم حكم" یعني د د دلائلو د احوالو پیژندنه په داسي حال کي چي دوی مجمل وی نه تفصیلاً داډول چي دی د هر هر حکم سره تعلق لری، (لکه تفصیلي دلائل تعلق د هر هر

حكم سره لری، لهذا دغه ډول نه وی). نو ددې تقدير خلاصه دا سوه چې د اجمالي او كلي دلائلو د احوالو پيژندنه.

في افادتها" **سوال:** "في" جار ده، او هر جار متعلق غواړی، نو ددې متعلق څوک دی، او دغه څه تركيبي حيثيت لری؟

جواب: دغه تعلق تر "احوال" پوری لری، او دغه حال د "احوال" څخه دی، په دې صورت کې تقدير د عبارت دا کرزی "سموا معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه" يعني دوی "د دلائلو د احوالو پيژندنه په طريقه سره د اجمال په دې حيث چې دغه دلائل احكام فائده کوی" مسمي کړی دي.

﴿**فائده**﴾: "في افادتها": محشي سيالکوټي رحمه الله فرمايي: د "في" پر ځای "من حيث" ويښا غوره دی، ځکه "في" عموماً د ظرفيت لپاره راځي نه د تقييد لپاره، بلکه د تقييد لپاره "من حيث" راځي، څرنګه "في افادتها" حال دی، او حال قيد لپاره د عامل د ذوالحال وی په دې وجه ددې "في" پر ځای "من حيث" استعمال ښکاره دی. انتهي ما فيه الفائدة

فقوله اجمالاً" **سوال:** په تعريف کي بعض قيود احترازی او بعضي بيا اتفاقي راځي، نو دا قيد "اجمالاً" کوم يو دی؟

جواب: دا قيد احترازی دی، او په دې سره د تفصيلي دلائلو احوال خارج سوی دی. لهذا په دې سره تفصيلي احوال د دلائلو ووتل.

سوال: د دلائلو تفصيلي احوالو مثال څرنګه دی؟

جواب: لکه "صلوا" او داډول " زکوا" اوس ددوی تفصيلي احوال پيژندل، داډول چې "صلوا" د څه لپاره راغلي دی او په دې سره څه ثابتيږی.

"في افادتها" **سوال:** دغه قيد د څه لپاره راغلي دی؟

جواب: په دې سره د دلائلو هغه اجمالي احوال چې په حيث د افاده (يعني دغه دلائل احكام فائده کوی) نه وی هغه ووتل. لکه دا خبره پيژندل چې دغه دلائل قديم او که حادث دي، بسيط او که مرکب دي، جمله اسميه او که فعليه دي.

و المراد بمعرفة تلک الاحوال" **سوال:** په پيژندنه سره د احوالو د دلائلو څه مراد دی؟

جواب: د دلائلو د احوالو د پيژندني څخه مطلب علم راتلل پر دې خبرى دى چي دغه احوال ثابت دلائلو لره دي. ددې ثابتوالي څو صورته کېدای سي.

۱: په خپله دليل ته ثابت وى، لکه "الكتاب يثبت الحكم" يعني کتاب حکم لره ثابتونکی دى.

محل الإستشهاد: دلته کتاب دليل دى (او دغه کتاب ددې فن موضوع هم ده)، او (اثبات حكم) **حکم** لره ثابتونکي يو حال د احوالو څخه ددې دليل دى.

۲: کله کله موضوع د مسئله د علم د موضوع د انواعو څخه يو نوع وى "الامر للوجوب".

محل الإستشهاد: دلته امر يو نوع د انواعو څخه د کتاب الله ده. او امر د وجوب لپاره راتلل يو حال د احوالو څخه د امر دى. لهذا دغه حال ثابت و يو نوعي ته د دليل دى.

۳: کله کله موضوع د مسئله، د موضوع د علم د عوراضو ذاتيو څخه يو عرض ذاتي وى. لکه "العام يفيد القطع" يعني عام قطعيت ثابتوى. دلته "يفيد" په معني د "يثبت" دى، نو يفيد په معني د يثبت د "العام" د عرض ذاتيو څخه يو عرض ذاتي دى. او "العام" عرض ذاتي د "كتاب الله" لپاره دى.

۴: کله کله موضوع د مسئله د عوارض ذاتيو څخه يو نوع واقعه سوى وى. لکه "العام الذى خص منه البعض يفيد الظن" يعني هغه عام چي د هغه څخه د بعضو تخصيص ځني سوى وى دغه ظن فائده کوى.

محل الإستشهاد: دلته "يفيد" په معني د "يثبت" عرض ذاتي لپاره د "العام الذى خص منه البعض" د موضوع د عرض ذاتي (مطلق عام) يوه نوع ده، ځکه عام دوه قسمه لرى. ۱: مخصوص منه البعض ۲: غير مخصوص منه البعض.

سوال: د علم الفقه مختلف تعريفونه وړاندى سوى دى د مثال په توګه "العلم بالقواعد الكلية يتوصل بها الي الفقه"، "العلم بدلائل الفقه الاجمالية"، "معرفة دلائل الفقه إجمالا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد"، "العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلته التفصيلية" او داډول نور، نو شارح دغه تعريفونه پرېښول او يو جلا تعريف يې تر سره کړى ددې څه وجه ده؟

جواب: وجه يې داده چي په تعريف کي د شارح يو داسي اشاره وجود لرى کوم چي په پاته نورو تعريفونو کي (د علم الفقه) وجود نه لرى، لهذا ددې اشاره په خاطر شارح دغه تعريف خپل کړى.

سوال: هغه اشاره په تعريف کي د شارح څه ته سوېده ده؟

جواب: هغه اشاره و موضوع ته د اصول الفقه سوېده داډول چي په دې الفاظو "احوال الادلة في افادتها الاحكام "کي اشاره وړدې خبرى ته سوې ده " احوال د دلائلو په دې حيث چي دوى احکام فائده کوى". او دغه موضوع د علم اصول الفقه ده. لهذا په دې تعريف کي اشاره و موضوع ته دعلم اصول الفقه ترسره سوېده.

سوال: د شارح رحمه الله دا قول "معرفة احوال الادلة" پر چا عطف دى؟

جواب: پر دې قول د شارح رحمه الله " معرفة الاحکام" باندى عطف دى. تقدير د عبارت دا ګرزى " سموا ما يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا باصول الفقه".

سوال: دغه تعريف صحى نه دى، ځکه ددې ځخه دا معلوميږى چي اصول الفقه هغه علم دى کوم چي معرفت د اجمالي دلائلو د احوالو فائده کوى. لهذا اصول الفقه د مفيد نوم دى. او حال دا چي اصول الفقه په خپله ددغه معرفت د احوالو نوم دى نه د مفيد دوى لره، لکه داډول د اصول الفقه تعريف وړاندى سوى دى "العلم بالقواعد الکلية يتوصل بهاالي استنباط الاحکام" يعني اصول الفقه دهغه کلي قواعدو د پيژندني نوم دى په کوم سره چي رسېدنه و استنباط ته د احکامو ترسره کيږى؟

جواب: دلته دوه تعريفونه سوى دى يو تعريف د شارح او دوهم تعريف د سوال کونکي دي. سوال کونکي د تعريف معرَف (هغه شي چي د هغه تعريف تر سره کيږى) علم په معني سره د تصديق بالمسائل ګرزولي دى، او شارح د تعريف لپاره معرَف علم په معني د مسائلو ګرزولي دي، تقدير د عبارت دا جوړيږى "سموا المسائل التي تفيد معرفة احوال الادلة الاجمالية باصول الفقه" يعني دوى هغه مسائلي په اصول الفقه سره مسمي کړې کومي چي د اجمالي دلائلو د احوالو پيژندنه فائده کوى. او ددې تعريف په صحت کي هيڅ يو شک نسته، ځکه کوم کس چي د اصول الفقه مسائلي (د مثال په توګه امر لپاره د وجوب دى، نهي لپاره د تحريم دى، عام قطعيت فائده کوى، او داډول نورى مسائلي) مطالعه کړى نو هغه پيژندنه د دلائلو د اجمالي احوالو ترلاسه کوى (لکه "صلوا"، لاتشربو الخمر").

دوهم صورت: كه چيرى "اجمالاً" تعلق تر "معرفة" پورى ولرى نو په دې صورت كې معرَف "العلم بالاحكام الكلية للادلة الاجمالية" يعني د اجمالي دلائلو د كلي احكامو علم" دى. لهذا مفيد علم پر كلي احكامو دى، او مفاد "تفصيلي دلائلو پر جزئي احكامو باندى علم " دى. لهذا مفيد كلي احكام او مفاد جزئي احكام دى.

سوال: كلي احكام، او جزئي احكامو مثال وړاندى كړه؟

جواب: د اجمالي دلائلو مثال لكه " الامر للوجوب"، "النهي للتحريم" دى، علم د اجمالي دليل پر كلي حكم باندى دى. او جزئي احكامو مثال لكه فرضيت د لمانځه، دا په دې قول "صلوا" سره دى. او وجوب د زكوة، او دا په دې دليل " زكوا" سره دي. لهذا معرفت د دې خبرى چې دغه دواړه د وجوب لپاره دى نو دا معرفت د جزئي احكامو د تفصيلي دلائلو دى. او په دې خبره كې شک نسته چې كوم كس "الامر للوجوب" و پيژني نو دى "صلوا" او دا ډول "زكوا" و پيژني، ځكه "الامر للوجوب" پر "صلوا" او "زكوا" باندى مشتمله دى. نو اوس تقدير د عبارت دا كرزي "دوى پيژندنه د اجمالي دلائلو كلي احكام په اصول الفقه سره مسمي كړه كوم چې مفيد معرفت لره د جزئي احوالو تفصيلي دلائلو لره په طريقه د اجمال ته دى".

دريم جواب: مفيد او مفاد يو شي دى مگر ددوى تر مينځ اعتبارى فرق وجود لرى دا ډول چې دغه علم د عالم سره د تعلق لرولو په حيث مفيد او دغه علم په حيث د معلوم سره د تعلق لرولو مفاد دى.

څلورم جواب: دلته مفيد په معني سره د ملكه د استنباط او استحضار دى، لهذا مفيد ملكه او مفاد معرفت دى. مگر په دې صورت كې لفظ د ترتيب او تدوين موافقت نه لرى لكه دغه خبره مخكې هم تېره سوه.

حاشيه نمبر ۲:

سوال: "معرفة العقائد" پر چا باندى عطف دى؟

جواب: دغه عطف پر دې عبارت "معرفة الاحوال" باندى دى، تقدير د عبارت دا كرزى "سموا ما يفيد معرفة العقائد عن ادلتها بالكلام". يعني دوى هغه علم په علم الكلام سره مسمي كړي كوم چې معرفت د عقائدو د ددوى د دلائلو څخه فائده كوي.

سوال: دغه تعريف د علم الکلام صحت نه لري، ځکه ددې تعريف څخه دا معلوميږي چي علم الکلام نوم د هغه علم دی کوم چي مفيد معرفت لره د عقائدو وی، او حال دا چي علم الکلام په خپله د ديني عقائدو د پيژندني نوم دی؟

اول جواب: دلته معرَف عبارت د مدللو مسائلو څخه دی، لهذا تقدير د عبارت دا ګرزی " سموا المسائل المدللة التي تفيد معرفة العقائد الدينية عن ادلتها بالكلام" يعني دوی هغه مدللي مسائلي په علم الکلام سره مسمي کړې کومي چي مفيد معرفت لره د ديني عقائدو د ددوی د دلائلو څخه وی". او ددې تعريف په صحت کې کوم شک وجود نه لري، ځکه کوم کس چي د علم الکلام مسائلي و پيژني، او ددوی دلائل و پيژني، نو دغه کس ته پيژندنه د عقائدو ددوی د دلائلو څخه ترلاسه سي.

دريیم جواب: دلته مفيد او مفاد د يوه شي څخه عبارت دی، مګر ددوی تر مينځ اعتباری فرق وجود لري، لهذا مفيد او مفاد دواړه عبارت د علم څخه دی، مګر ددوی تر مينځ فرق دا دی چي مفيد په حيث ددې دی چي دی قائم د عالم سره دی او مفاد په دې حيث سره دی چي تعلق د معلوم سره لري.

سوال: آيا ددې سوال څخه دا جواب ورکول کېدای سي چي مراد د مفيد څخه کلي احکام دی، او مراد د مفاد څخه جزئي احکام دي؟

جواب: نه، دغه جواب ورکول کېدای نسي، ځکه ددې جواب مدار پر دې دی چي دغه علم جزئي او کلي دواړه ډول احکام لري. او حال دا چي علم الکلام کلي احکام نه لري، ځکه ددې علم زياتي عقائدی شخصي او جزئي دی، ځکه ددې علم موضوع شخصي ذات الهي دي، د مثال په توګه " الله تعالي عالم، و واحد، و موجود، و قديم" يعني الله جل جلاله عالم دي، يو دي، موجود دي، قديم دي. او داډول " محمد نبي صادق" يعني محمد ﷺ نبي او رښتيوني دي. لهذا ددې علم په هکله دا سي ويل کېدای نسي "العلم بالعقائد الكلية يفيد العلم بالعقائد الجزئية" يعني علم د کلي عقائدو پيژندنه د جزئي عقائدو فائده کوی".

حاشيه نمبر ۳:

سوال: صاحب المواقف علم التوحيد و الصفات په نامه سره د علم الكلام د نومولو يوه وجه دا وړاندى كړېده چي علم الكلام سړى، ته قدرت پر كلام وركوى، په دې وجه دى په علم الكلام سره و نومول سو، او دوهمه وجه يې دا وړاندى كړېده چي منطق بالنسبت و فلسفه ته چي كوم حيثت لرى دغه ډول علم الكلام و پاته نورو اسلامي علومو ته هم دغه حيثيت لرى. او شارح رحمه الله دغه دواړى وجي يوه شمېرلېده، لهذا په دوى كي كوم صحى قول دى؟

جواب: د شارح رحمه الله قول ښه دى، ځكه كه چيرى دغه دوې وجي وګرزى نو په دې صورت كي به اشتراک تر مينځ د علم الكلام او علم المنطق څه وى (د علم الكلام او علم المنطق اشتراک د "كافِ للتشبيه" څخه معلوميږى، لهذا علم المنطق مشبه به او علم الكلام مشبه دى، او د مشبه او مشبه به تر مينځ علاقه داشتراک غواړى)، كه چيرى نفعَ سي دا ډول چي څرنګه د فلاسفو په علومو كي د ګويائي او نطق فائده رسونكي علم،علم المنطق دى دغه ډول د اسلامي علومو څخه هغه علم چي هغه په پاته نورو اسلامي علومو كي د كلام او ګويائي طاقت وركونكي دى هغه علم الكلام دى، لهذا علم الكلام د منطق غوندى فائده رسونكي دى، نو په دې صورت كي د صاحب المواقف اولني او دوهمي وجي ترمينځ هيڅ فرق پاته نسو، ځكه د هغه څخه مراد هم دغه وو چي منطق د فلاسفو په علومو كي په پاته فلسفي علومو كي د نطق فائده رسونكي دى، دغه ډول علم الكلام د پاته نورو اسلامي علومو لپاره دى.

سوال: د دې څخه سېوا (يعني علم الكلام قدرتي كلامي په انسان كي پيدا كوى او علم المنطق قدرت ګويائي په انسان كي پيدا كوى) بله وجه د اشتراک جوړېداى نسي؟

جواب: نه، جوړېداى نسي، ځكه ددوى ترمينځ اشتراک په نفعي كي دى، د دې څخه سېوا د منطق او علم الكلام تر مينځ كوم مشاركت وجود نه لرى.

حاشيه نمبر ۴:

سوال: دا كېداى سي چي ددوى تر مينځ علاقه د اشتراک مطلق نفعَ رسونه وى دا ډول چي كلام په دې حيث ګټور دى چي دى رئيس د علومو دى (ځكه په دې كي د علومو مبادى بيانيږى، په كم علم كي د نورو علومو مبادى بيانيږى هغه علم د پاته نورو علومو لپاره رئيس وى نو علم الكلام د نورو اسلامي علومو لپاره رئيس دي)، او منطق په حيث د خادم دى (ځكه په ده كي د علومو د مباديو بيان په حيث د صحت او فساد تر سره كيږى، لهذا دى ددې نورو علومو لپاره د خادم كار وركوى). لهذا د علم الكلام او علم

المنطق تر مينځ علاقه د اشتراک نفع په حيث د ايراث د قدرت پر تکلم او نطق نه ده بلکه په حيث د مطلقي نفعی دی چي يو يې په حيث د ريائسبت او بل په حيث د خادم تر سره کوی؟

جواب: که چيری په وجه کي د تسميه د علم التوحيد په علم الكلام سره مطلق دا خبره کفايت وکړی چي دی نفع رسونکي په علومو کي دی لکه منطق نو بيا به علم النحو او علم الصرف هم په علم الكلام په نامه سره مسمي وګرزي (ځکه دوی دواړه هم خادم د نورو علومو لپاره دی، او دغه ډول په علومو کي و دوی ته احتياج وجود لری، ځکه صرف صيغي او نحو تراکيب بيانوي، او يو علم هم ددوی څخه چاره نه لری، لهذا و دوی ته په هر علم کي احتياج وجود لری). نو دوی دواړه بايد په طريقه اولي په دغه نامه سره مسمي وګرزي، او حال دا چي دوی په دغه نامه سره مسمي سوی نه دی، نو دا خبره معلومه سوه چي وجه التسميه مطلق نفع نه ده، بلکه نفع په حيث د ايراث د قدرت پر تکلم ده.

حاشيه نمبر۵:

سوال: وجه د تسميه د علم التوحيد و الصفات په علم الكلام سره دوه ډوله کېدای سي.

۱: ده ته علم الكلام په دې وجه ويل کيږی چي دی د هغه علومو څخه دی د کومو تعليم (ښوونه) او تعلم (زدکړه) په کلام سره واجب ضروری او پرته دده ترسره کېدای نسي. څرنګه چي دده تعليم او تعلم په کلام سره تر سره کيږی په دې وجه ده ته علم الكلام ويل کيږی. په دې صورت کي لفظ د "اول" په دې عبارت کي د شارح " اول ما يجب" مستدرک ددې په وجه وګرزېدی، او په عبارت کي و ده ته ضرورت پاته نسو، ځکه په دې صورت کي علم الكلام "اول د ما يجب" نه دي، نو بيا ده ته "اول ما يجب" ويل صحت نه لری؟

۲: علم التوحيد و الصفات ته په دې وجه علم الكلام ويل کيږی چي دی د هغه علومو څخه اول او تر ټولو ضروری دی د کومو تعليم او تعلم په کلام سره ضروری، واجبه ده، او بېله دې تر سره کېدای نسي، (ځکه پر انسان اولني واجب دادی چي د خبرو په توسط زدکړه د علم الكلام تر سره کړي، ځکه د انساني ژوند اولني واجب معرفت د الله جل جلاله ده، او دغه واجب په علم الكلام سره تر لاسه کيږی. څرنګه د الله معرفت اولني واجب پر انسان دی، او دغه په علم الكلام کي بيانيږی په دې وجه علم الكلام اولني د واجباتو څخه دی) او په دې صورت کي بياد شارح رحمه الله دا الفاظ "ثم خص به" ضائع او د فائدې څخه خالي دی، ځکه يو علم هم د علم الكلام سره په اوليت کي شريک نه دی، که چيری وای نو بيا به د تخصيص د وجي ذکر کوني صحت پيدا کړی وای؟

جواب: دلته د علم الکلام اطلاق کول پر علم التوحيد و الصفات باندی مقيد په يو قيد سره دی، او هغه قيد "اولاً" دی. تقدير د عبارت دا ګرزی "فاطلق عليه اولاً هذا الاسم لذالک". او س نه لفظ د "اول" او نه لفظ د "خص به" ضائع او د فائدې څخه خالي دی. ځکه علم الکلام د "اول ما يجب" څخه دی. په دې وجه تر ټولو مخکي پرده د کلام اطلاق تر سره سو. د دې څخه ورسته پر نورو علومو باندی هم د علم الکلام اطلاق کېدای سو (ځکه د هغه ټولو علومو ښوونه او زدکړه په کلام سره تر سره کيږی)، مګر د غه اطلاق تر سره نسو د دې لپاره چي د غه علم د نورو علومو څخه جلا سي (ځکه که چيری هغوی هم په دې نامه سره مسمي و ګرزی، نو بيا د علم التوحيد او د نورو علومو تر مينځ په اعتبار د نامه تميز او فرق نه پاتيږی).

فقوله الشارح ثم خص به علي هذا" سوال: ستا دا خبره "علم الکلام اول د هغه علومو څخه دی د کومو ښوونه او زدکړه په کلام سره واجبه ده" محض وجه د دې خبری کېدای سي چي د کلام اطلاق اولاً پر علم التوحيد تر سره سو، مګر دا پر دې دلالت نه کوی چي د دې نامه اطلاق به پر بل علم نه تر سره کيږی. لهذا د دې تخصيص (چي د غه نوم خاص تر علم التوحيد و الصفات سو، او پر بل يې اطلاق تر سره نسو) وجه څه ده؟

جواب: وجه يې دا ده: که چيری د کلام اطلاق پر بل علم هم سوی وای نو بيا به فرق د علم التو حيد او د هغه علم تر مينځ په اعتبار د نامه فرق پاته سوی نه وای، لهذا د فرق کولو لپاره د غه نوم خاص تر علم التوحيد و الصفات و ګرزېدی.

﴿فائده﴾ : د محشي خيالي رحمه الله څخه دا خبره را نقل سوېده چي د غه علت د هغه فعل لپاره ذی کوم چي د حرفي تفسير څخه په دې قول کي "أی اولاً" فهميږی.

سوال: د "هذا" مشار اليه څوک دی؟

جواب: د دې لپاره مشار اليه "اذ لو يقيد به الخ" دی، تقدير د عبارت دا جوړيږی "فسر الاطلاق بالاطلاق اولاً اذ لو لم يقيد به " يعني شارح رحمه الله د اطلاق تفسير په اطلاقِ اولي سره وکړي ځکه که چيری دی په دغه قيد سره مقيد نه سي نو بيا به اول يا دوهم قيد ضائع و ګرزی.

سوال: محشي مدقق رحمه الله فرمايلي دی چي مشار اليه دا قول "اذ لا شرکة فيه" دی، تقدير د عبارت دا ګرزی " فسر الاطلاق بالاطلاق اولاً اذ لاشرکة في کونه اول ما يجب" يعني شارح رحمه الله د اطلاق تفسير په اطلاق اولي سره وکړي، ځکه د ده سره کوم شريک په "اول ما يجب" کي نسته؟

جواب: دغه مشاراليه كېداى نسي، كه چيرى سي نو بيا به معني غلطه وګرزي، ځكه علت لپاره د اثبات د مدعي وى، او دلته د علت (اذ لا شركة فيه) او مدعي (د اطلاق تفسير په اطلاقِ اولي سره كول) ترمينځ ډېر لرى والي دى، په دې وجه دغه مشاراليه ګرزول صحت نه لرى.

صفحه نمبر ۱۸:

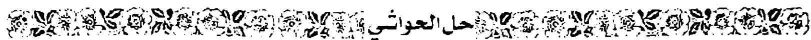
عبارت

او ذكر وجه التخصيص في الثاني، اذ لا شركة في كونه اول ما يجب حتي يختص للتميز، و اما احتمال تسمية.

ترجمه

او يا به په دوهم كي د تخصيص وجه ضائع و ګرزى، ځكه يو د علومو څخه هم د علم الكلام سره په "اول ما يجب "كي شريک نه دى حتي چي بيا د جلاكولو لپاره تخصيص تر سره سي. او دا احتمال "چي د علم التوحيد څخه سېوا نور علوم دي ددې ذكر سوى وجي څخه سېوا د كومي بلي وجي مسمي په علم الكلام سره وګرزي" په پاته وجوهاتو كي د تسميه هم وجود لرى، سره ددې چي پرته ددې ذكر سوى وجې په نورو كي و دې احتمال ته كتنه نه ده سوې، د شارح رحمه الله دا قول ﴿دغه كلام د قدماؤ دي﴾ يعني هغه علم "چي مفيد پېژندني لره د عقائدو وى بېله خلطېدلو د فلسفې سره" كلام د سلفو دى. او د علم التوحيد مسمي كول په علم الكلام سره دغه د سلفو څخه واقع سوى وو په دې وجه د تسميه وجه ددوى د كلام ورسته وړاندى سول. او د شارح رحمه الله دا قول ﴿منزله تر مينځ د منزلتينو﴾ يعني واسطه تر مينځ د ايمان او كفر، نه تر مينځ د جنت او دوږخ. ځكه ددوى په وړاندى فاسق د همېش لپاره په دوږخ كي وي. **بعضو د سلفو** څخه فرمايلي دي چي اعراف د جنت او دوږخ تر مينځ واسطه ده او ددې اهل هغه كسان دي د كومو چي نيكياني د ګناهونو سره برابرى وي دغه خبره بنا بر هغه خبرى ده كوم چي په صحى حديث كي ذكر سوېده (د ابن عباس رضي الله تعالي عنه څخه د دې الهي قول "علي الاعراف رجال" د تفسير په هكله دا روايت نقل سوى دى چي دغه اعراف يو منزله تر مينځ د جنت او دوږخ ده. او اهل ددې هغه څوک دي د كومو چي نيكي د بديو سره برابري وى). مګر آخر كار ددوى تګ و جنت ته كيږى. نو دغه اعراف د همېش لپاره ددوى ځاى نه دى. او وېل سوى دي چي اهل د اعراف د مشركينو كوشنيان دي. او وېل سوى دى چي اهل يې هغه كسان دي كوم چي د فترت په زمانه كي د دنيا څخه تللي وي. او د شارح رحمه الله دا قول ﴿حسن بصرى رحمه الله و فرمايل په تحقيق سره دى زموږ د مذهب څخه ګوښه سو﴾. كه چيرى ته پوښتنه وكړې: ژر دى دا خبره په راسي چي د حسن رحمه الله په وړاندى د كبيره ګناه كونكي نه مؤمن او نه كافر دى. نو بيا دده د مذهب څخه ګوښوالي نه راغلي؟ نو زه په جواب كي فرمايم: د كافر د مطلق ويلو په صورت كي ښكاره

كفر خپلونكي كس مراد وي، او منافق ښكاره كفر كونكي كس نه وي. نو دده په وړاندې واسطه وجود نه لري. د شارح رحمه الله دا قول ﴿نه ثواب او نه عذاب وركول كيږي﴾ نه دي وېل كيږي: ددوي په وړاندې د جنت او دوږخ تر مينځ واسطه وجود نه لري، په جنت كي ثواب نه وركول او په دوږخ كي عذاب نه وركول منافات ددې سره لري چي جنت ځاى د ثواب او دوږخ ځاى د عذاب دى؟



حاشيه نمبر ۱ :

سوال: كه چيرى د تسميه وجه داسي چي علم التوحيد و الصفات ته په دې وجه علم الكلام وېل كيږي چي دى د هغه علومو څخه اول او تر ټولو ضرورى دى د كومو تعليم او تعلم په كلام ترڅه ضرورى ، واجب، او ښېله دې تر سره كېدونسي، او پاته دا خبره "چي د شارح رحمه الله دا الفاظ "ثم خص به" ضائع او د فائدې څخه خالي ګرزى" موږ نه منو ، ځكه دلته ددې خبرى احتمال وو چي علم التوحيد ته په دې وجه "چي اول ما يجب دى" علم الكلام وويل سو ، او دا كېداى سي چي كوم بل علم ته دې د كومي بلي وجي علم الكلام ووېل سي، لهذا ددې احتمال د ترديد لپاره محشي رحمه الله دغه الفاظ وړاندى كړل، نو "ثم خص به"ضائع بلل صحت نه لرى؟

جواب: شارح رحمه الله د علم التوحيد و الصفات په علم الكلام سره د مسمي كولو لپاره څو وجي وړاندې كړې، په دې هرى وجي كي دغه احتمال وجود لرى چي و علم التوحيد ته په دې ذكر سوى وجي علم الكلام وېل كيږى، او دا كېداى سي چي د كومي بلي وجي و كوم بل علم ته هم علم الكلام وويل سي، مګر دغه نوم په علم التوحيد پورى په دې وجه خاص و ګرزېدى چي تميز ددې علم د نورو سره راسي، مګر په هغو وجوهاتو كي دغه خبره تر سره نسوه نو معلومه دا سوه چي دغه خبره "ثم خص به" ددې احتمال د دفعي لپاره نه ده، بلكه ددې خبرى لپاره ده چي نور علومو تو په دې وجه علم الكلام نه وېل كيږى چي تميز د علم الكلام او د هغو تر مينځ راسي (ځكه كه هغه ته هم علم الكلام ووېل سي نو بيا تميز په اعتبار د نامه نه راځي). او دا خبره هلته صحت لرى چي اطلاق د اوليت په قيد سره مقيد و ګرزى.

قوله و التسمية بالكلام لما وقعت منهم" سوال: شارح رحمه الله وجه د تسميه د علم التوحيد په علم الكلام سره ورسته تر كلام د متقدمينو ولي راوړل، او حال دا چي وجه د تسميه ددې لپاره وى چي وجه ددې خبرى بيان سي چي دغه فن او دغه شي په دې نامه سره و نومول سو نه په بل سره

ځرنګه کلام د متقدمینو کلام دی دا ډول کلام د متأخرینو هم کلام دی نو باید ددواړو کلامونو د بیانولو ورسته د تسمیه وجه بیان سوې وای (ددې لپاره چې ددواړو وجه د تسمیه ګرزېدلې وای) ؟

جواب: دغه وجه د تسمیه د مسائلو (د علم التوحید) په علم الکلام سره دغه متقدمینو بیان کړې ده نه متأخرینو، او متأخرینو په دې تسمیه کې د متقدمینو اتباع کړېده، نو د متقدمینو د اصل والي په وجه، وجه د تسمیه ددوی د کلام ورسته راوړل سوه.

حاشیه نمبر ۲ :

سوال: معتزله د جنت او دوږخ تر مینځ کومه واسطه ثابته ګرزوی؟

جواب: دوی یوه مرتبه ثابتوی او هغه په نامه سره د فسق نوموي.

سوال: ددوی په وړاندی فاسق مؤمن او که کافر دی؟

جواب: فاسق ددوی په وړاندی نه مومن او نه کافر دی.

سوال: فاسق ولي ددوی په وړاندی نه مؤمن او نه کافر دی؟

جواب: ځکه دوی اعمال د ایمان جزء ګرزولي دي، داډول چي دوی د ایمان جزء "اتیان الواجبات و ترک المنهیات" (یعني واجبات تر سره کول او نهي سوي شیان پرېښول) ګرزولي دي، ځرنګه فاسق د منهیاتو کونکي وی نو د منهیاتو د پرېښولو جزء معدوم او مفقوده دی، ځرنګه انعدام د جزء تقاضي د انعدام د کل کوی په دې وجه ترک المنهیات د معدومیت په وجه ایمان معدومه و ګرزېدی، په دې وجه فاسق مؤمن نه دی، او کفر ددوی په وړاندی نوم د "تکذیب الحق" (یعني حق او اسلام دروغ او ناحقه بلل) دی، ځرنګه فاسق د حق تکذیب نه کوی په دې وجه دی کافر نه دی. بلکه هغه تصدیق کوی او اقرار هم، نو فاسق د ایمان او د کفر تر مینځ دی.

حاشیه نمبر ۳ :

معتزلو واسطه ثابته ګرزولېده. او دغه واسطه د جنت او دوږخ تر مینځ ده.او دغه مرتبه او واسطه محل د هغه چا لپاره ده کوم چي د کبیره او سترو ګناهونو کړونکي وی. ځکه دغه فاسق کس مؤمن نه دی چي جنتي و ګرزی، او نه دی کافر دی چي دوږخي و ګرزی.

سوال: آیا دواسطه د ثبوت خبره صحت لری؟

جواب: نه، ځکه د معتزلو په وړاندی د فاسق لپاره د جنت او دوزخ څخه پرته کوم بل محل وجود نه لری، (که چیری محل وجود لرای نو بیا به ستا اعتراض وارد سوی وای) بلکه د دوی په وړاندی فاسق ابدی دوزخي دی (که چیری بېله توبه مړ سو). نو دوزخ د دوی محل دی. لهذا د معتزلو په وړاندی د فاسق لپاره پرته د دوزخ (که بې توبه مړ سوی وی، او که چیری سره د توبه مړ سوی وی نو بیا جنتي دی) بل څه نسته.

حاشیه نمبر ۴:

قال بعض السلف" سوال: د علامه خیالي مقصد ددې عبارت څخه څه دی؟

جواب: يو بل دليل وړاندی کول پر دې خبری دی چې معتزله واسطه د جنت او دوزخ ترمينځ نه بولي بلکه دوی واسطه د کفر او ايمان ترمينځ ثابته بولي ، ځکه په واسطه سره قول کول سبب د اعتزال د واصل بن عطاء (د معتزلو مشر) دی، اوس که چيری مراد په دغه واسطه سره واسطه د جنت او دوزخ تر مينځ سي نو بيا به بعض د اهل السنة و الجماعة د اسلافو څخه هم معتزله وګرزي،(ځکه دوی هم د جنت او دوزخ تر مينځ واسطه ثابته بولي. او هغه واسطه دوی په نامه سره د اعراف نوموي. او په دې کې وسېدونکي هغه خلک به وی د کومو چې نيکي د بدی سره برابری وي. او دغه اعراف به ددوی لپاره سزاء وی، او دوی به آخر کار جنت ته ځي) او حال دا چې دوی معتزله نه دی نو معلومه سوه چې هغه واسطه چې سبب د اعتزال جوړ سوېده هغه واسطه ده کوم چې دوی د کفر او ايمان تر مينځ ثابته بولي نه تر مينځ د جنت او دوزخ.

حاشیه نمبر ۵:

قاضي بيضاوی رحمه الله ددې آيت "و علي الاعراف رجال يعرفون" په تفسير کې فرمايي: د موحد ينو او مسلمانانو څخه به بعض هغه کسان وي کومو چې په خپلو اعمالو کې کوتاهي تر سره کړې وی دوی به د دوزخ او جنت تر مينځ تر داسي وخته پوری محصوره و ګرزي چې الله جل جلاله د دوی په هکله هغه فيصله وکړي کومه چې دده خوښه وي.

حاشیه نمبر ۶:

سوال: زمان د فترت و څه ته ویل کیږی؟

جواب: هغه زمانه په کومه کي چي خلکو ته نبي ﷺ رسېدلي نه وي، او يا و دوی ته دده پيغام رسېدلي نه وی. دغه خلک د اهل السنة و الجماعة په وړاندی معذوره دي، ځکه دوی په هغه څه خبر سوی نه دي په کومو سره چي دوی امر سوی دي او نه دوی ته د هغه شيانو خبر رسېدلي دي د کومو څخه چي دوی منعه سوی دي. او معتزله ددې خلکو په هکله وايي: دوی ته عذاب ورکول کيږی، ځکه دوی واجبات ترک کړی او پرهيښبي دي.

سوال: د معتزله په وړاندی دوی ته ولي عذاب ورکول کيږی؟

جواب: ځکه ددوی په وړاندی عقل د ښو او بدو شيانو په پيژندلو کي کفايت کوي. او بېله شريعته هم عقل ته ښه او بد معلوميږی. لهذا دوی ته که څه هم شريعت رسېدلي نه وی مگر دوی د عقل خاوندان دي، نو دوی واجبات په عقل سره پيژندلاي سي، مگر بيا هم پر دغه دوی عمل تر سره نه کړی په دې وجه دوی ته عذاب ورکول کيږی.

بيان د رد: الله جل جلاله هغه چا ته عذاب نه ورکوي کومو ته چي دده دعوت رسېدلي نه وي، ځکه الله جل جلاله فرمايي "ما كنا معذبين حتي نبعث رسولاً" يعني تر نبي تر هستولو پوری موږ عذاب ورکونکي نه يو. چا ته چي د رسول دعوت رسېدلي نه وي هغه ته عذاب نه ورکول کيږی.

حاشيه نمبر ۶ :

سوال: د حسن بصری رحمه الله په وړاندی د کبيره گناهونو کونکي کس نه مؤمن او نه کافر دی، لهذا واصل بن عطاء د حسن بصری رحمه الله د مذهب څخه جلا او گوښه کونکي نسو، نو بيا و واصل ته معتزلي ويل بناء پر څه دی؟

جواب: بنا بردې دي چي د حسن بصری رحمه الله او د واصل بن عطاء د اقوالو تر مينځ فرق وجود لری داډول چي حسن بصری رحمه الله د ايمان او مطلق کفر تر مينځ واسطه ثابته نه بولي بلکه د ايمان او د کفر د يو خاص نوعي تر مينځ واسطه ثابته بولي، او هغه خاص نوعه د کفر کفر بالجهر (ښکاره کفر) دی. او واصل بن عطاء د ايمان او د مطلق کفر تر مينځ واسطه ثابته بولي، لهذا واصل د حسن بصری رحمه الله د مذهب څخه بناء بر دې گوښه و بلل سو.

سوال: د واصل بن عطاء قول پر قول د حسن بصری رحمه الله ولي نه حمل کیږي. او حال دا چي دا کېدای سي چي د واصل د قول څخه دي هم دا مراد سي چي دی د ایمان او د کفر د یو نوعي تر مینځ واسطه ثابته بولي، نو بیا واصل د مذهب څخه د حسن بصری رحمه الله جل جلا نسو؟

جواب: د واصل قول پر قول د حسن بصری رحمه الله حمل کېدای نسي، ځکه د معتزلو دلیل (پر دې خبری چي د کفر او ایمان تر مینځ واسطه ثابته ده) د حسن بصری رحمه الله د قول سره منافات لري، دوی ویلي دي: د مذهب خاوندانو په نامه کي د کبیره ګناهونو کونکي کس کي اختلاف تر سره کړي دي، خوارج وايي: دوی کافر دی. مرجئه وايي: دغه کبیره کونکي مؤمن دی. حسن بصری رحمه الله او دده اتباع کونکي وايي: دغه منافق دی. نو موږ په هغه څه سره وړنا تر سره کوو کوم چي ددې ټولو د اقوالو تر مینځ مشترک دی هغه فسق دی، لهذا دغه کبیره کونکي کس فاسق دی (منافق، کافر او مؤمن چي کبیره کونکي وی فاسق وی. لهذا د ټولو اقوالو څخه فسق ددغه کس معلومیږی). او موږ په هغه څه سره قول نه تر سره کوو کوم چي د علماؤ تر مینځ مختلف فيه دی (کوم چي نفاق، کفر دی).

محل د استشهاد : دلته معتزلو په خپل دغه دلیل کي د حسن بصری رحمه الله قول ترک کړي. او خپل قول يې تر سره کړی (او په حقیقت کي فسق، نفاق، کفر او ایمان څخه پرته یو جلا شي دی). لهذا معتزله يې فاسق او حسن بصری رحمه الله يې منافق بولي.

﴿فائده﴾: شارح رحمه الله د معتزلو راتلونکي دلیل په شرح کي ددې قول د مصنف "و الكبيرة لاتخرج العبد من الايمان و لا تدخله في الكفر" وړاندی کړی دي، او هغه قول دا دی: ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق، اختلفوا في انه مؤمن و هو مذهب اهل السنة او كافر هو مذهب الخوارج او منافق هو قول الحسن البصرى رحمة الله تعالى المرجوع عنه كما سيأتي فاخذنا بالمتفق عليه و تركنا المختلف فيه.

سوال: موږ دا خبره نه منو چي معتزله د کفر او مطلق ایمان تر مینځ د واسطه د ثبوت قائله دي، بلکه دوی د ایمان د یو خاص قسم (چي هغه کامل ایمان دی کوم چي یو قسم د مطلق ایمان دی، ځکه ایمان کامله او غیر کامله دواړه دول کېدای سي) او کفر تر مینځ د واسطه په ثبوت سره قول کونکي دي، دوی وايي: کبیره کونکي کس د ایمان څخه په معنی سره د تصدیق خالي نه دی (یعني فاسق هم تصدیق کونکي د الله جل جلاله او دده د دین دی، نو دی خالي د تصدیق څخه نه دی چي بیا کافر و ګرزی)، بلکه

دغه کس د کامل ایمان خاوند نه دی. د کوم په وجه دی د کامل ستاینې مستحقه او حقداره و گرزی، لهذا د دوی په وړاندی فسق د کامل ایمان او کفر تر مینځ واسطه ده؟

جواب: دغه د ټولو معتزلو خبره نه ده، بلکه دغه د معتزلو څخه د بعضو متأخرینو رأی ده، او دغه رجوع د دوی د مذهب څخه ده.

سوال: موږ دا خبره نه منو چې حسن بصری رحمه الله د کفر او ایمان تر مینځ د واسطه د ثبوت قائله دي کوم چې په نفاق سره نومول کیږی. بلکه دی د ایمان کامل او د کفر تر مینځ د واسطه قائله دی (نه د مطلق ایمان او کفر). او دغه عملي نفاق دی، لهذا عملي نفاق هم په ایمان کې داخل دی، نو یو ایمان او بل کفر دی، بیا ایمان پر دوه قسمه دي. ۱: کامل، ۲: ناقص چې د دې څخه عملي نفاق هم دی. لهذا د حسن بصری رحمه الله په وړاندی د ایمان او کفر تر مینځ واسطه وجود نه لری، او دا وینا چې د ده په وړاندی واسطه وجود لری دغه وینا صحت نه لری؟

جواب: د حسن بصری رحمه الله د قول مطلب دغه هیڅ کله نه دی، ځکه د ده څخه دلیل پر ثبوت د واسطه دا قول را نقل سوی دی چې یو کس د داسې گناه پر کړنه او پر هغه اقدام کوی کوم چې رسونکې و عذاب ته وی، او د هغه گناه په وجه انسان ته عذاب ورکول کیږی نو د دغې گناه کړنه او پر دغه گناه اقدام کونه دلالت پر دې کوی چې دغه گناه کونکې کس په دعوی کې د هغه تصدیق دروغجن دی کوم چې دی د رسول الله ﷺ په هکله د صادر ېدلو اظهار کوی (ځکه که چیری دی په دغه دعوی کې رشتیونې وای، او ده ته دا یقین وای چې علیه السلام د کومو گناهونو څخه موږ منعه کړی یو د هغه په کونې سره گناه کونکې کس د عذاب مستحقه گرزی نو بیا به ده دغه گناه هیڅ کله کړې نه وای، ځکه که یو عقلمندکس ته دا وویل سي چې په دغه غار کې مار دی او دی د دغه خبری تصدیق وکړی نو دی به هیڅ کله خپل لاس په دغه غار چخ او دننه نه باسي، او که چیری دغه کس بیا هم لاس ور ننباسي نو د دې څخه دا معلومیږی چې دی د مار د وجود تصدیق نه کوی). لهذا دغه دلیل پر دې دلالت کوی چې دغه کس په دغه تصدیق کولو کې منافق او رښتیونې نه دی، او دغه تصدیق یې په اخلاص سره کړی نه دی.

﴿**فائده**﴾: په بدایه کې دا خبره راغلېده چې حسن بصری رحمه الله د دغه خبری څخه د نفاق رجوع کړېده.

سوال: بدایه د چا کتاب او په کوم فن کې نویشته سوی دی؟

جواب: دغه په علم الكلام كي نويشته سوى دى، او ددې مصنف ابو ابراهيم بن عبيد الله دى.

حاشيه نمبر ٨:

سوال: د واصل بن عطاء دا قول "لايثاب و لايعاقب" صحت نه لرى، ځكه كوشني به په جنت، دوږخ او يا به په داسي كوم مقام كي وى كوم چي د جنت او دوږخ تر مينځ واسطه وى. او دغه درې سره باطل دى. تفصيل لاندى او س راتلونكي دى.

١: كوشني په جنت كي كېداى نسي، كه چيرى سي نو بيا به ده ته ثواب ورکړل كيږى. ځكه د معتزلو او اهل السنة په اجماع سره جنت د ثواب كور دى "الجنة دار الثواب". كوم څوک چي په جنت كي وى هغه ته به ثواب او مزه تر لاسه كيږى. نو بيا د "لايثاب" خبره كول صحت نه لرى.

٢: كه چيرى دى په دوږخ كي سي نو بيا به ده ته عذاب ورکړل كيږى. ځكه په اتفاق سره د علماؤ دا خبره سوېده چي دوږخ د عذاب كور دى "النار دار العقاب". نو څوک چي هم په دوږخ كي وى هغه ته به عذاب وركول كيږى. نو بيا د واصل دا وينا "لا يعاقب" صحت نه لرى؟

٣: كه چيرى ددې كوشني لپاره د دوږخ او جنت تر مينځ واسطه وجود و لرى، نو بيا به د واصل معتزلي په وړاندى د جنت او دوږخ تر مينځ به واسطه وجود ولرى، او حال دا چي دى د جنت او دوږخ تر مينځ د واسطه د ثبوت قائله نه دى؟

صفحه نمبر ١٩

عبارت

لانا نقول معني كونهما داري ثواب و عقاب انهما محل للثواب و العقاب، لا ان كل من دخلهما يثاب او يعاقب.

ترجمه

ځكه موږ وايو: "جنت د ثواب او دوږخ د عذاب كور دى" ددې معني داده چي دوى دواړه محل لپاره د ثواب او عذاب دي، ددې مطلب دا نه دى چي كوم يو جنت ته داخل سي هغه ته به ثواب وركول كيږى او كوم چي دوږخ ته داخل سي هغه ته به عذاب وركول كيږى. كه **چيرى دُغه** و منل سي نو دغه ثواب بالنسبت و اهل الثواب او عذاب بالنسبت و اهل العقاب ته دى. او دوى دواړه د معتزلو په وړاندى مكلفه دي. په تحقيق سره معتزلو په دې خبرى سره تصريح كړېده چي د مشركينو كوشنيان په جنت كي د جنتيانو خادمان وي، بېله ثوابه لپاره د كوشنيانو. لهذا مراد په دې قول سره د صغير چي زه به جنت ته داخل سوى واى دادى چي زه به د ثواب حقداره د جوړېدلو ورسته جنت ته تللي واى، لكه پر دغه سياق د عبارت د

جبائي (په جواب کي د سوال د اشعري رحمه الله) دلالت کوي. په دې وجه صغير و جنت ته تلنه پر ايمان او اطاعت تفريع کړه. او د دخول نسبت يې خپل ځان ته وکړی. تر پر دغه "فادخل الجنة" باندی دا قول "فدخلت النار" قياس کړه. د مصنف رحمه الله دا قول ﴿**ستا په حق کي اصلح دا وه چي ته کوشني مړ سوی وای**﴾ د بصره معتزلو تګ و دې خبری ته کړي دي چي اصلح په اعتبار د دين پر الله جل جلاله باندی واجب دی. او اصلح په معني د انفع او ګټه ور دی. او **دوی وايي** دي چي د انفع پرېښوونه بخل او يا جهالت دی، او الله جل جلاله ددې دواړو څخه منزه دي. لهذا جبائي انفع د الله جل جلاله په وړاندی معتبر کړی دي. نو ده هغه شي لازم ګرزولي دي کوم چي ګټور عند الله وي. نو پر ده هغه عظيمه خبره لازمه سوه کوم چي پر ده لازمه سوه (چي هغه اعتراض د اشعري رحمه الله دي). او ددوی **څخه بعضو بيا انفع عند الله** معتبر کړی نه دي، او دوی ګمان ددې خبری کړي دي چي پر الله جل جلاله باندی وړاندی والي و ثواب ته **د هغه** کس واجبه دی کوم چي دده په وړاندی کافر ګرزېدل ورسته تر مکلفيت ثابت وی. لهذا پر دغه معتزلو باندی د واجب (د الله جل جلاله د طرف څخه) پرېښوول د هغه چا په هکله لازم سو کوم چي په کوشني والي مړ سوی وی . او **بعضې معتزلو د بغداد** و دې خبری ته تګ کړی دي چي اصلح په اعتبار د دين او دنيا د دواړو پر الله جل جلاله باندی لازم دی په دې **معنې** سره چي دی اوفق د تدبير سره د عالم وګرزوی (يعني د الله جل جلاله د ازلي حکمت او د تدبير د **نظام د عالَم** چي کومه تقاضي وي د هغه موافق ګرزول واجب دی). او پر **دوی** هيڅ شي لازم نه راځي. د شارح رحمه الله دا قول ﴿**دوی يې په اهل السنة و الجماعة سره مسمي کړه او دوی اشاعره دي**﴾ او اشاعره په نامه سره د اهل السنة و الجماعة مسمي کول په خراسان ، عراق، شام او په زياتو اطرافو کي د دنيا مشهوره دي. او په **ماوراء النهر** کي اهل السنة و الجماعة عبارت د ماتريديو څخه دي، او دوی د ابو منصور ماتريدی رحمه الله اتباع کونکي دي. او ماتريديه يو ښار د ښارونو څخه د سمرقند دی. او دواړو ډلو ترمينځ په بعضو مسائلو کي اختلاف وجود لری لکه مسئله د تکوين او پر ته ددې.

حل الحواشي

حاشيه نمبر ۱ :

که چيری موږ دا خبره و منو چي ددې قول "کونهما داری ثواب و عقاب" معني داده چي کوم څوک جنت ته لاړ سي هغه ته به ثواب ورکول کيږي او کوم څوک چي دوږخ ته لاړ سي هغه ته به عذاب ورکول کيږي. مګر دغه خبره بيا عامه نه ده بلکه بالنسبت و هغه چا ته ده کوم چي مستحق او حقداره د ثواب او يا د عذاب وی. او دغه کسان د معتزلو په وړاندی مکلفين دی (کوم چي اهل د ثواب يا د عذاب دی)، (ځکه ددوی په وړاندی په اعمالو باندی ثواب او عذاب مرتبدل

پر طريقه د وجوب دی، كه يو كس ښه كار وكړی نو پر الله جل جلاله دا واجبه ده چي ده ته ثواب وركړی، او كوم څوک چي گناه وكړی نو پر الله جل جلاله دا واجب ده چي ده ته عذاب وركړی. او زموږ په وړاندی پر طريقه د وجوب نه دی بلكه پر طريقه د عادت دی ، يعني د الله جل جلاله عادت پر دې راغلي دی چي ښه كاركونكي كس ته ثواب او گناه كونكي ته عذاب وركوي، البته دا كېدای سي چي الله جل جلاله ښه ښه كار و يو كس ته ثواب وركړي او ښه گناه كولو و يو كس ته عذاب وركړی، ددې تفصيل به راسي). او د هغه چا لپاره دغه حكم نه دی كوم چي مكلف نه وی.

فالمراد بقوله فادخل الخ" **سوال:** دلته تعارض راغلي دا ول چي معتزلو ووېل چي د مشركينو كوشني به په جنت كي د جنتيانو خدمت كونكي وی (نص المعتزلة بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة). لهذا ددې څخه دا معلومېږی چي دوی به په جنت كي وی. او د حضرت ابو الحسن اشعری رحمه الله ددې قول "فان قال الثالث يا رب لِمَ امتني صغيراً ، لما ابقيتني الي ان اكبر فاومن بک و اطيعک فادخل الجنة الخ" څخه بيا دا معلومېږی چي كوشني و جنت ته نه ځي. ځكه كه چيری ددوی په وړاندی جنت ته تلای نو بيا كوشني ولي د خپل رب څخه به سوال كوی؟

جواب: كوشني د معتزلو په وړاندی جنت ته ځي، پاته د دخول څخه په دې قول " فادخل الجنة " كي دخول مثاب مراد دی، يعني د ثواب مستحق د گرزېدلو ورسته ننوتل (يعني هغه دخول مراد دی كوم چي د عبادت كولو په وجه سره وی. او مراد مطلق دخول نه دی، لهذا د كوشني سوال كونه ددې قول سره د معتزلو "دوی خادمان په جنت كي دي" هيڅ تعارض نه لری).

نسب الدخوال الي نفسه الخ" **سوال:** پر دې خبری كومه قرينه وجود لری چي مراد د دخول څخه په دې قول "فادخل الجنة" كي دخول مثاب دی؟

جواب: قرينه فاء ده په دې عبارت "فادخل الجنة"كي. دغه فاء تفريعيه ده. او دغه عبارت تفريع پر دې عبارت "فاومن بک و اطيعک" دی. نو معني دا كېږی چي ما به ايمان راوړی وای او عبادت به مو كړی وای بيا به زه جنت ته تللي وای. دلته دخول تفريع سوی پر ايمان او اطاعت دی. ددې څخه دا معلومېږی چي جنت ته تګ په ايمان او عبادت سره دی. او دغه د معتزلو مذهب دی چي كوم كس ښه عمل وكړی نو هغه مستحقه د جنت دی، او پر الله جل جلاله دده و جنت ته بېول لازم دی.

سوال: په دې عبارت "ادخل الجنة" کي نسبت د دخول و کوشني ته ولي سوی دی؟

جواب: ځکه و جنت ته تګ د انسان په ښه عمل کولو سره دی (د معتزلو په وړاندی). لهذا ښه کړنه د انسان په خپل اختيار کي ده، نو د جنت مستحقه ګرزېدل دده د اعمالو په وجه سره دی. نو دغه دخول مثاب دی، نه مطلق.

و قس عليه قوله فدخلت" **سوال:** د دې قول څخه څه مراد دی؟

جواب: مراد دادی: که چيری دغه کوشني غټ سوی وای او ده بد عملي کړې وای نو دی به بيا مستحقه د دوږخ ګرزېلي وای. نو دلته د دخول څخه هم دخول معاقب بالنار مراد دی. ځکه د انسان مستحقه د دوږخ ګرزېدل دده د عمل په وجه سره دی (دغه معتزله وايي).

سوال: پر دې کومه قرينه وجود لری چي دلته د دخول څخه دخول معاقب مراد دی؟

جواب: دوې قرينه وجود لری. ۱: "فدخلت" کي فاء تفريعيه ده، او دغه پر کفر او ګناه باندی تفريع ده، لهذا دغه دخول به د وجي د کفر او ګناه وی، او دغه دخول پر ته د دخول معاقب بالنار بل څه نه وی.

۲: د دخول نسبت و انسان ته سوی دی، نو معني دا کيږی چي ته به دوږخ ته تللي وای، د دې مطلب دادی چي د دې دخول سبب ستا ګناه او عصيان ده، ځکه انسان د ګناهونو په کړنه کي با اختيار وی. نو دی چي ګناه کوی نو د دې څخه دا معلوميږی چي دی په خپل اختيار سره دوږخ ته ځي. او د انسان و دوږخ ته تګ پرته د ګناهونو او کفر نه وی (د معتزلو په وړاندی). او دغه دخول پرته د دخول معاقب بل څه نه وی.

ذهب معتزلة البصرة" **سوال:** د دې څخه مقصود څه دی؟

جواب: مقصود جواب ورکول د يو سوال څخه دی، تقرير د سوال دادی چي د جبائي پر شاه تمبولو کي دومره وېنا کفايت کوی "هغه کافر چي هغه ته عذاب ورکول کيږی د هغه په حق کي مناسبه داوه چي دی پيدا سوی نه وای، او يا دی نيوني پيدا سوی وای". لهذا اشعری رحمه الله ته د کلام د اوږدولو هيڅ ضرورت نه وو (لکه ده چي د کوشني خبره وړاندی کړه)؟

خلاصه د جواب داده چي مقصود د اشعری رحمه الله د بصره د معتزلو د مذهب بطلان وو، د دې لپاره چي د جبائي پټه خوله والي د خپل مذهب او د نورو مذاهبو په اعتبار ثابته سي. او

دغه د کوشني او د ګناه ګاره په ذکر کولو سره ترسره کېدی. او د مطیع او اطاعت کونکي کس ذکر محض د بیان د طلبولو لپاره وو نه د بل څه لپاره.

حاشیه نمبر ۷:

د بصره د معتزلو مذهب دادی چي پر الله جل جلاله باندی هغه څه واجب دی کوم چي د بنده لپاره اصلح، انفع، او ګټور په اعتبار د دین وی.

سوال: پر دې کوم دلیل وجود لری؟

جواب: دلیل دادی چي الله جل جلاله ته به دا معلومه وی چي دغه شي انفع او اصلح په حق کي د بنده دی او یا به نه وی، که چیری نه وی نو ددې څخه جهل لازمیږی. او د جهل څخه الله جل جلاله منزه او پاک دی. او که الله جل جلاله ته معلومَ وی خو بیا یې هم نه کوي نو ددې څخه بخل لازمیږی. او الله جل جلاله د بخل څخه منزه دی، نو دا خبره ثابته سوه چي پر الله جل جلاله باندی اصلح د بنده ترسره کول واجب دي.

حاشیه نمبر ۸:

یعني جبائي پر الله جل جلاله باندی دا وجبه وبلل چي دی و بنده ته د هغه شي ورکړه وکړي کوم چي دده په وړاندی په اعتبار د دین د بنده لپاره ګټور وی.

حاشیه نمبر ۹:

علامه عصام الدین رحمه الله د علامه اشعری رحمه الله د خبری جواب دِ جبائي د طرف څخه داسي ورکړی دي چي پر الله جل جلاله باندی د هغه کار کړنه واجب ده کوم چي د بنده په حق کي اصلح وی، خو دا خبره مطلقاً نه ده بلکه په هغه صورت کي ده چي ددې بنده په حق کي اصلح یو داسي کار نه وی چي دَ هغه په وجه د بل بنده په حق کي اصلح فوتیږی، که چیری فوتیږی نو بیا د بنده په حق کي د اصلح کونه پر الله جل جلاله باندی لازمه نه ده، لهذا دا کېدای سي که چیری الله جل جلاله دغه کافر کس په کوشنیوالي وژلي وای نو په دغه سره به دده د مورو پلار سرغړونه او د دوی کفر راتلي، دا ډول چي دده د مړیني په وجه به دوی ناشکری کړې وای، او دوی به کافران سوی وای، نو دوی د کفر څخه د ساتولو په وجه دغه کافر کس د کوشني والي په حال کي مړ نه کړل سو. او دا هم کېدای سي چي الله جل جلاله دده په اولاد کي صالح کسان پیدا کول نو د هغو په وجه یې دی په کوشني والي مړ نه کړي؟

جواب: دا خبره د معتزلو د مذهب موافق صحت نه لري، ځکه ددوی په وړاندی پر الله جل جلاله دا واجبه ده چي د بنده په حق کي اصلح کار تر سره کړی. نو د کافر په حق کي خو اصلح دا وه چي دی په کوشني والي وژل سوی وای، پاته دا خبره چي دده په مرګ به دده مور او پلار کفار سوی وای، نو دا خو اصلح د کافر په حق کي نه وه، بلکه دغه اصلح په حق کي د غير ده. لهذا اصلح د بنده په حق کي پاته سو. او حال دا چي د معتزلو په وړاندی اصلح د بنده لازم دی نه د بل. او دغه سوال هغه وخت صحت لری که چيری د معتزلو په وړاندی دا سي وينا تر سره سوې وای چي پر الله جل جلاله هغه کړنه واجب ده کوم چي زيات دده د حکمت سره موافق وی، لهذا زيات موافق دا وو چي د لږ شر په وجه زيات خير نه پاتيږی. نو د کافر په کوشني والي نه مړينه لږ شر او دده د مور او پلار کفر زيات شر دی، دی يو او دوی دوه دی، د يوه کفر لږ شر او د مور او پلار مسلمانتوب زيات خير دی.

سوال: موږ دا خبره نه منو چي د جبائي مطلب دادی چي پر الله جل جلاله باندی هغه څه واجب دی کوم چي د بنده په حق کي اصلح وی، بلکه مطلب يې دادی چي پر الله جل جلاله واجب دادی چي پر بنده مهرباني و کړي، او پر اصلح باندی قدرت ورکړي ، لکه د عقل ورکونه او د نبې لاری د ښوولو لپاره رسولان راستونه، لهذا دغه پر الله جل جلاله باندی واجب وه، او الله جل جلاله دغه ټوله تر سره کړي دي، بيا هم بنده نه کوی نو دغه دده کمزوری ده. لهذا د کافر په کوشني والي وژنه پر الله جل جلاله باندی واجب نه ده، بلکه پر الله جل جلاله ده ته عقل ورکونه پر اصلح تګ کوني باندی قدرت ورکونه واجب وه، او دغه الله جل جلاله تر سره کړې وه؟

جواب: دلته دوه شيان دي.

۱: پر الله جل جلاله باندی اصلح په حق کي د بنده واجب ده.

۲: پر الله جل جلاله باندی مهرباني او لطف پر خپل بنده باندی کونه واجب ده. لهذا معتزله ددې دواړو قائله دي. مګر سوال کونکې! دلته ستا څخه اول په دوهم خلط سوی دی په دې وجه تا دوهم مراد او د اول څخه دي انکار وکړي. نو دغه د معتزلو د قول څخه خلاف توجيه کول دی، کوم چي مردود ده.

سوال: پر دې کوم دليل وجود لرى چي دغه پاسني دواړوى خبرى جلا او معتزله د دواړو قائله دى؟

جواب: صاحب المواقف فرمايلي دي چي بناء پر خپل اصل معتزله پر الله جل جلاله باندى څو شيان واجب بولي.

۱: لطف واجب دى او دوى د لطف تفسير دا وړاندى کړى دي: هغه کړنه چي په هغه سره بنده و نېکي ته ژندې کيږى، او د ګناه څخه ګوښه کيږى. لکه د انبياؤ عليهم السلام راستونه يو داسي کار دى چي په هغه سره بنده و نېکي ته ژندې کيږى يا په هغه سره مشرفه کيږى او د ګناهونو څخه لرى کيږى.

۲: پر عبادت باندى ثواب ورکول پر الله جل جلاله باندى واجب دى.

۳: پر ګناه باندى عذاب ورکونه پر الله جل جلاله باندى واجب ده.

۴: پر الله جل جلاله باندى هغه څه واجب دى کوم چي اصلح په حق کي د بنده وى.

لهذا د دې څخه معلومه سوه چي د اصلح خبره او د لطف خبرى جلا جلا دى نه يوه.

حاشيه نمبر ۱۰:

د بعضو معتزلو رأى داده چي اصلح په حق کي د بنده د الله د علم په اعتبار معتبره نه ده بلکه اصلح په حق کي د بنده په اعتبار د واقع او نفس الامر معتبره ده. لهذا هغه کس چي د الله جل جلاله په وړاندى دا خبره ثابته وى چي که چيرى دى مکلف و ګرزى نو دى به کفر خپل کړي نو د دغه کس په کوشني والي وژنه پر الله جل جلاله باندى لازمه نه ده، بلکه پر ده دا واجبه ده چي دى و ښو کارونو ته وړاندى کړى. او د ايمان او کفر څخه و هغه اعلي مرتبه ته (چي ايمان دى) ژندې کړي. او دغه د رسولانو په راستولو سره کيږى چي دوى و ښه لارى ته راوبلي. په دې صورت کي د کافر په حق کي په اعتبار د واقع دغه راستول د نبيانو اصلح دى. پاته چي دى کفر خپلوى نو دا دده نيمګړتيا ده چي دى بيا هم کفر او د عذاب لار خپلوى. نو دغه خپلول يې په خپل قدرت سره دى، او په دغه کي د الله جل جلاله قدرت لره دخل نسته (دغه بناء ددوى پر اقوالو ده چي قدرت الهي لره په دې کي دخل نسته). البته په دې صورت کي د واجب پرېښونه د هغه کوشني په حق کي راغلېده کوم چي الله جل جلاله دى د کوشني والي الله په حال کي مړ کړي، ځکه دده

په حق کي په اعتبار د دين اصلح داوه چي الله جل جلاله دی ستر کړی وای، او بيا يې عقل ورکړی وای او بيا يې و حق او ثواب ته د رسول په راستولو سره کړي وای.

سوال: هغه کس چي ده کفر خپل کړی وی، او پر دغه کفر مړ سوی وی په داسي حال کي چي ده ته د نبي پيغام رسېدلي نه وی، بېله دې مړ سوی وی، نو په دې صورت کي هغه څه پاته سوی دی کوم چي پر الله جل جلاله واجب وو (کوم چي ژندې کول و حق او لری کول د گناه څخه په واسطه سره د رسول وو)؟

جواب: د معتزلو په وړاندی و حق ته ژندې کول پر ارسال د رسول موقوفه نه دی، بلکه د دوی په وړاندی عقل د الله جل جلاله په پېژندلو ، د شيانو څخه بد او ښه پېژندلو کي کافي دي، لهذا عقل د دغه ټوله تر سره کولای سي، نو په ذکر سوی صورت کي که څه هم د نبي دعوت و ده ته رسېدلي نه وو مګر دی د عقل خاوند وو، او ده د عقل څخه کار وانه خيستي نو دا د ده کمزوری وه. نو پر الله جل جلاله چي کوم واجب وو هغه پاته نسو، ځکه عقل ورکول واجب وه او هغه ده ته ورکول سوی وو.

﴿**فائده**﴾ : په دې صورت کي د نيونې په هکله پر دغه ټولې د معتزلو اعتراض وارديږی چي هغه کس چي نيوني مړ سي نو ددې په هکله پر الله جل جلاله چي کوم شي واجب وو چي هغه عقل ورکول وو هغه پاته سوی دی.

حاشيه نمبر ۱۱ :

يعني کوم شي چي د الله جل جلاله ازلي حکمت او نظام د عالم تقاضي کوی د هغه کړنه پر الله جل جلاله باندی لازم او د هغه پرېښونه قبيح او ښه نه ده، عام تر دې په دغه کړنه کي د انسان د دنيا گټه که د آخرت گټه او که دواړه وي. او که يو لاهم نه وی مګر په هغه کي د نظام د عالم گټه وی.

تمت بفضل الله المولي

ها!!! انا التمس منک ايها المستفيد من شرحي ان لا تنساني في دعائک الخير و مجدد الجهاد امير المؤمنين المرحوم ملا محمد عمر المجاهد رحمه الله و سائر شهداء الاسلام، و اطلب من الله فوز مجاهدي الامارة الا سلامية افغانستان في الدنيا و الاخرة مع سائر المجاهدين الحقه في الاطراف. بارک الله فيک و في علمک امين!

د مؤلف نورى علمي ملغلرى:

اشرف العطايا شرح اصول الافتاء لمحمد تقي العثماني (اردو / پښتو)

علم الكلام:

اشرف العطايا شرح شرح العقائد

اشرف العطايا شرح الخيالي

علم المعاني:

اشرف العطايا شرح مختصر المعاني

اشرف العطايا شرح المطول

علم النحو:

اشرف العطايا شرح نحو مير

اشرف العطايا شرح هداية النحو

اشرف العطايا شرح كافية

اشرف العطايا شرح ملا جامي رحمه الله

اشرف العطايا شرح ملا غفور

علم المنطق:

اشرف العطايا ايساغوجي

اشرف العطايا شرح مير ايساغوجي

معصوم البيان شرح بديع الميزان

اشرف العطايا كنديا

المواعظ:

الدرر الغالية

اسلامي زندگي (اردو)

اسلامي ژوند

علم الحديث

اشرف العطايا ترجمه مع مختصر تشريح للبخاری

اشرف العطايا ترجمه مع مختصر تشريح للترمذی

اشرف العطايا ترجمه مع مختصر تشريح للمسلم

اصول الفقه:

اشرف العطايا شرح اصول الشاشي

اشرف العطايا شرح نور الانوار

اشرف العطايا شرح حسامي

اشرف العطايا شرح مسلم الثبوت

اشرف العطايا التوضيح و التلويح

علم الفقه:

اشرف العطايا شرح القدوری

اشرف العطايا شرح كنز الدقائق

اشرف العطايا شرح الوقاية (پښتو)

اشرف الرواية شرح شرح الوقاية (اردو)

د حج مناسک

د لمانځه احکام

د روژې احکام

د تخصص في الفقه كتابونه

اشرف العطايا شرح رسم المفتي (اردو / پښتو)

اشرف العطايا شرح مقدمة الشامي (اردو / پښتو)

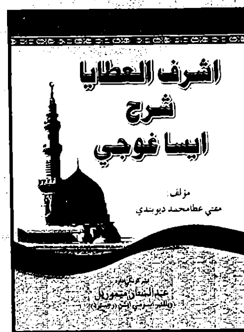
اشرف العطايا شرح الاشباه و النظائر لابن النجيم المصری رحمه الله (اردو / پښتو)

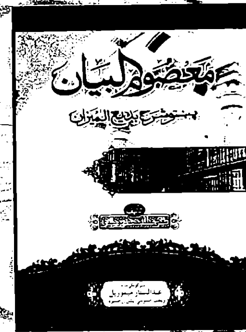












مکتبہ سلطانیہ الهاشمیه
کانسی روڈ۔ کوئٹہ 0321-8031735